LIBRARY
ST. MICHAELS COLLEGE

LA CRISE MONTANISTE

Du même auteur :

LES SOURCES DE L'HISTOIRE DU MONTANISME

Textes grecs, latins, syriaques publiés avec une Introduction critique, une Traduction française, des Notes et des « Indices »

Un vol. de CXXXVIII-282 p. (dans les *Collectanea Friburgensia,* Fribourg, Librairie de l'Université, et Paris, Ernest Leroux, 1913).

PIERRE DE LABRIOLLE
AGRÉGÉ DES LETTRES, DOCTEUR ÈS-LETTRES
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE)

LA CRISE MONTANISTE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, rue Bonaparte, VIe

1913

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC 10 1931

2468

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lacrisemontanist00labr

AVANT-PROPOS

J'ai essayé dans le présent ouvrage de décrire le phénomène montaniste en distinguant avec le plus grand soin les phases successives de son évolution. C'est là une tentative qui, je crois, n'avait guère été faite jusqu'ici, ou qui du moins n'avait pas été poussée aussi méthodiquement. Je souhaite y avoir réussi : les juges compétents verront si j'ai épargné pour cela aucun effort. — Ce volume peut se suffire à lui-même. Toutefois mon étude sur les Sources du Montanisme en est comme la préface : j'y ai réuni et traduit tous les textes anciens où il est parlé de la secte phrygienne, et j'ai marqué dans une longue introduction l'intérêt propre à chacun de ces documents. Une telle enquête était indispensable pour la synthèse que je comptais faire et, si mon travail a quelque solidité, c'est à ce défrichement préliminaire qu'il la doit.

P. DE *L.*

BIBLIOGRAPHIE

On trouvera cités dans les notes de ce travail un grand nombre d'articles et d'ouvrages dont j'ai jugé inutile de répéter ici les titres. — Voici tout d'abord l'explication des principaux sigles employés soit dans la bibliographie, soit dans le corps du livre.

ACL = Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, erster Teil (voir ci-dessous, la liste bibliographique).

AKL = O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (voir ci-dessous).

ALL = *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik*, Leipzig.

BALAC = *Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archéologie Chrétiennes*, Paris.

BCH = *Bulletin de Correspondance hellénique*, Paris.

BLE = *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse.

CB = *Corpus* de Berlin : *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.* hsg. von den Kirchenväter-Kommission des Kön. preussischen Akad. der Wiss., Leipzig, 1897 et s.

Chron. = A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur, die Chronologie* (voir ci-dessous).

CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum.*

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum.*

Corp. Haer. = F. Œhler, *Corpus Haereseologicum*, Berlin, 1856.

CV = *Corpus* de Vienne : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum* editum consilio et impensis Academiae litterarum caesareae Vindobonensis, Vindobonae, 1866 et s.

DB = *Dictionary of the Bible* ed. by James Hastings, Edinburgh, 5 vol.

DCB = A *Dictionary of Christian Biography*, ed by W. Smith and H. Wace, London, t. I (1877), t. II (1880), t. III (1882), t. IV (1887).

DG = A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (voir ci-dessous).

Forsch. = Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte*, etc. (voir ci-dessous).

BQT
50
.L22

GK = ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (voir ci-dessous).

GM = N. BONWETSCH, *Geschichte des Montanismus* (voir ci-dessous).

JTS = *Journal of theological Studies*, London.

Ketzergesch. = HILGENFELD, *Ketzergeschichte des Urchristentums* (voir ci-dessous).

KR. = E. KROYMANN, *Tertulliani opera* (voir ci-dessous).

OE = F. ŒHLER, *Tertulliani quae supersunt omnia* (voir ci-dessous).

P³ = O. BARDENHEVER, *Patrologie*³ (voir ci-dessous).

P. G. = *Patrologie grecque* de MIGNE.

P. L. = *Patrologie latine* de MIGNE.

RCF = *Revue du Clergé Français*, Paris.

RE³ = *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., Leipzig, 1896-1903, 23 vol.

RHE = *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain.

RHLR = *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris.

RQH = *Revue des questions historiques*, Paris.

Urkunden. = ROLFFS, *Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe* (voir ci-dessous).

RW = REIFFERSCHEID-WISSOWA, *Tertulliani opera* (voir ci-dessous).

Thesaurus = *Thesaurus linguae latinae*, Lipsiae 1900 et s.

TLZ = *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig.

TQ = *Theologische Quartalschrift*, Tübingen.

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, hsg. von O. v. GEBHARDT und A. HARNACK, [et actuellement par A. HARNACK et CARL SCHMIDT], Leipzig, 1883 et s.

ZHT = *Zeitschrift für die historische Theologie*, Leipzig.

ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha.

ZKT = *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck.

ZNW = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen.

ZWT = *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Leipzig.

ACHELIS (H.), *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1912, 2 vol.

ADAM (KARL), *die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian*, dans TQ, t. LXXXVIII (1906), p. 36-60.

— *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Eine dogmengeschichtliche Studie, dans les *Forschungen zur. christl. Literatur- und Dogmengeschichte*, hsg. von A. EHRHARD und J.-P. KIRSCH, sechster Bd., viertes Heft, Paderborn, 1907.

— *Die Chronologie der noch vorhandenen Schriften Tertullians*, dans *der Katholik*, t. XXXVII (1908), p. 341-370 et 416-434.

D'ALÈS (A.), *La Théologie de Tertullien*, Paris, 1905.

ALEXANDER (NATALIS), *Selecta Historiae ecclesiasticae capita*, Paris, 1778, t. III, p. 313-317.

ALIZON (JULIEN), *Étude sur le prophétisme chrétien depuis les origines jusqu'à l'An 150*. Cahors et Alençon, 1911.

ALLIX (PIERRE), *Dissertatio de Tertulliani uita et scriptis*, Paris, 1680, dans ŒHLER, *Tertulliani quae supersunt omnia*, t. III, p. 37-78.

ARNOLD (GOTTFRIED), *Unpartheische Kirchen- und Ketzer-Historien*, Frankf.-a-M., 1729 (p. 79-83).

ATZBERGER (LEONHARD), *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im Breisgau, 1896.

AUBÉ (B.), *Chrétiens intransigeants et chrétiens opportunistes au temps de Tertullien*, dans *La Nouvelle Revue*, I (1879), p. 1206-1233.

AUDOLLENT (AUG.), *Carthage romaine* (Biblioth. d'Athènes et de Rome, fasc. 84), Paris, 1901.

— Article *Afrique* dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*.

BACKER (E. DE), *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien* (Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie de l'Université de Louvain. Fasc. 30). Louvain, 1911.

BARCLAY SWETE (HENRY), *The Holy Spirit in the ancient Church*, London, 1912 (chap. IV, p. 67-83).

BARDENHEWER (O.), *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. B., t. I (1902), t. II (1903), t. III (1912).

— *Patrologie*, 3e éd., Freiburg i. B., 1910.

BARNS (Rev. T.), *The Catholic Epistle of Themison : A Study in I and 2 Peter*, dans *The Expositor*, Sixth Series, t. VIII (MCMIII), p. 40-62 et t. IX, p. 369-393.

BARONIUS (C.), *Annales ecclesiastici*. Denuo excussi et ad nostra usque tempora perducti ab AUGUSTINO THEINER, Barri-Ducis, 1864, t. II, p. 347-357, 398, 467-470.

BATIFFOL (PIERRE), *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

BAUMGARTEN-CRUSIUS (DETL.-KARL-WLH.), *Lehrb. d. christlichen Dogmengeschichte*, t. I (2 Abtheil.). § 25, Iena, 1831-32.

BAUR (FERDINAND-CHRISTIAN), *Das Wesen des Montanismus*, dans *Theolog. Jahrbücher*, t. X (1851), p. 538-594.

— *das Christentum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*, Tübingen, 1853, p. 213-224 (2e éd. [1860], p. 235-245).

BELCK (W.), *Geschichte des Montanismus, seine Enstehungsursachen, Ziel und Wesen, sowie Darstellung und Kritik der wichtigsten dar-*

über aufgestellten Ansichten, eine religionsphilosophische Studie, Leipzig, 1883 [cf. Harnack, TLZ, IX (1884), p. 82 et s.; Bonwetsch, *Gött. Gel. Anz.*, 1884, p. 352 et s.]

Bénazech (Julien), *Le prophétisme chrétien depuis les origines jusqu'au Pasteur d'Hermas*, Paris, 1901.

Bergman (G. Ph.), *De lapsu Q. Sept., Flor. Tertulliani ad Montanistas*, Thèse Strasbourg, 1705.

Bernhardus (M.), *De lapsu Q. Sept. Flor. Tertulliani ad Montanistas, Disput. I*, Thèse Strasbourg, 1700.

Bois (Henri), *Le Réveil au Pays de Galles*, Toulouse, s. d.

Bonwetsch (G. Nathanael), *Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht*, Bonn, 1878.

— *Zur Geschichte des Montanismus. Die Geschichsquellen. Das Wesen des Montanismus*, Diss. Dorpat, 1881.

— *Geschichte des Montanismus*, Erlangen 1881 [cf. Hilgenfeld, ZWT, t. XXVI (1883), p. 101-108; D. Völter, dans *Liter. Centralblatt*, 1882, n° 22; Weizsæcker, TLZ, 1882, p. 74 et s.].

— *Die Prophetie im apostol. und nach apostol. Zeitalter*, dans *Zeitsch. f. Kirchliche Wiss. und Leben*, t. V (1884), p. 408-424; 461-477.

— récension de W. Belck. Voir à ce nom.

— Article *Montanismus*, dans RE ³, XIII (1903), p. 417-426.

Bornand (Roger), *Quelques faits bibliques à la lumière du réveil gallois*, dans *Revue de Théol. et de Philos.*, mars-mai 1907, p. 217-256.

Bost (Ami), *Les prophètes protestants*, Paris, 1847, in-8° (réédition de Misson, *Le Théâtre sacré des Cévennes*. Voir à Misson).

Boyd (William K.), *The ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, dans les *Stud. in the History, econom. and pub., Laws.*, ed. by the Faculty of political Science of Columbia University, vol. XXIV, Number 2, New-York, 1905.

Brandenburg (Erich), *Phrygien u. seine Stellung im kleinasiatischen Kulturkreis*, Leipzig, 1907 *(der alte Orient*, IX, 2).

Bruders (H.), *Mt 16, 19; 18, 18 und Jo 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Tertullian*, ZKT, t. XXXIV (1910), p. 659-677; t. XXXV (1911), p. 79-93.

Brueys (D. A. de), *Histoire du fanastisme de notre temps*, Utrecht, 1709-1711.

Buber (Martin), *Ekstatische Konfessionen gesammelt*, Iéna, 1909.

Bückmann, *Ueber die Wunderkräfte bei dei ersten Christen und ihr Erlöschen*, dans *Zeitsch. f. d. gesamte luth. Theologie und Kirche*, 1878, p. 216-255.

Caspari (C.), *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiana, 1875, 3 vol.

CAUCANAS (GEORGES), *Tertullien et le montanisme*, Genève, 1876.

CENTNERUS (GODOFR.), *Q. Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia in Montanismo scripta videri*, Vitembergae, 1738, dans ŒHLER, t. III, p. 511-539.

Ecclesiastica Historia, secundum Centurias congesta per aliquot stud. et pios viros in urbe Magdeburgica Basil. Cent., t. II, p. 103-106; 158.

CHADWICK (JOHN WHITE), *Tertullian and Montanism*, dans *Christian Examiner*, Boston, t. LXXV (1863), p. 157-176.

CHAPOT (VICTOR), *La Province romaine proconsulaire d'Asie, depuis ses origines jusqu'à la fin du haut empire*, (Bibl. de l'École des Hautes-Études, Sciences historiques et philologiques, 150ᵉ fascic.), Paris, 1904.

CONYBEARE (FRED.-C.), *The Odes of Solomon Montanist*, ZNW, t. XII (1911), p. 70-75.

COURT (ANT.), *Mémoires* publiés par EDM. HUGHES, Toulouse, 1885 [d'après les mss. Court nᵉ 46, de la Bibl. de Genève].

CREMER (HERMANN), article *Geistesgaben*, dans RE³, VI, 460-463.

CREMER (H.) et KÖGEL (J.), *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, 10ᵉ éd. Gotha, 1911-1913, 4 livraisons parues (A. — Κλῆρος).

CRUICE, *Histoire de l'Église de Rome sous le pontificat de Victor, Zéphyrin et Calliste*, Paris, 1865.

CUMONT (F.), *Les Inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, dans les *Mélanges d'Archéol. et d'Hist. de l'École de Rome*, t. XV (1895), p. 245-299.

— article *Asia Minor*, dans la *Realenc.* de PAULY-WISSOWA.

CUNNINGHAM (W.), *The Churches of Asia*, London, 1880.

DOBSCHÜTZ (ERNST VON), *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902.

DÖLLINGER (TH.-JOS.-IGN.). *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Regensburg u. Landshut, 1836-1838; 2ᵉ éd. verbess., Regensburg, 1843.

— *Hippolytus und Kallistus, oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*, Regensburg, 1853.

DONALDSON (S.-A.), *Church, Life and Thought in North Africa a. d. 200*, Cambridge, Univ. Press., 1909.

DUCHESNE (LOUIS), *Avircius Marcellus et le Christianisme en Phrygie au temps de Septime-Sévère*, dans RQH, t. XXXIV (1883), p. 26-33 (article sur *Saint Abercius, évêque d'Hiéropolis en Phrygie*).

— *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Paris, 1906.

EBERT (L.), *Allgemeine Gesch. der Lit. des Mittelalters. Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karl des Grossen*, Leipzig, 2ᵉ éd. 1889.

EISELE (THEODOR), *Die Phrygischen Kulte und ihre Bedeutung für die griechisch-römische Welt*, dans les *Neue Jahrb. für das Klass. Altertum*, octobre 1909, p. 620 et s.

ENGELHARDT (MORITZ VON), *Die ersten Versuche zur Aufrichtung des wahren Christentums in e. Gemeinde von Heiligen,* dans les *Mitt. u. Nachr. für die evang. Kirche in Russland,* 1881, p. 455 et s.

ERMONI (V.), *La crise montaniste,* dans RQH, XXVIII (1902), p. 61-96.

ESSER (GERHARD) et KELLNER (HEINR.), article *Tertullian,* dans Welter et Welt's *Kirchenlexikon,* XI² (1899), p. 1389-1426.

ESSER (G.), *die Busschriften Tertullians de Paenitentia und de Pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Ein Beitrag zur Geschichte der Bussdisziplin,* Programm, Bonn, s. d [1905].

— *Nochmals das Indulgenz- Edikt des Papstes Kallistus und die Busschriften Tertullians,* dans *der Katholik,* dritte Folge, t. XXXVI (1907), p. 184-284; 297-309, t. XXXVII (1908), p. 12-28; 93-113.

— *Wer was Praxeas,* Progr. Bonn, 1910 [cf. P. DE LABRIOLLE, dans BALAC, 1911, p. 228-233].

FAYE (EUG. DE), *Clément d'Alexandrie,* 2ᵉ éd. Paris, 1906.

FEINE, article *Zungenreden,* dans RE³, XXI, 749 et s.

FICKER (GERHARD), *Die Widerlegung eines Montanisten,* dans ZKG, t. XXXVI (1905), p. 446-463. [Cf. **Sources,** p. 93-108, où l'on trouvera le texte publié par FICKER, avec une traduction française.]

FRIEDRICH (J.), *Ueber die Canones der Montanisten bei Hieronymus,* dans les *Sitz.-Ber. Münchener Akad.,* 1895, t. II, p. 207-221.

FRIES (S. A.), *Die Oden Salomos, montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert,* dans ZNW, 1911, p, 108-125.

FULLNER (J.-M.), article *Tertullianus,* dans DCB, t. IV, p. 818-864.

FUNK (F.-X.), article *Montanismus,* dans *Kirchenlexikon*², Freiburg i. B., t. VIII, p. 1827-1842.

— *Patres Apostolici,* 2ᵉ éd., Tübingen 1901.

GARCIA (Z.), *El perdón de los pecados en la primitiva Iglesia : Tertulliano y la polemica catolico-montanista,* dans *Razon y Fe,* 1909, p. 360-367.

GENOUILLAC (HENRI DE), *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche,* Paris 1907.

GEORGII (L.), *Der Montanismus u. die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts v. Dr. F. C. A. Schwegler,* dans *Deutsche Jahrbücher f. Wissenschaft u. Kunst,* 1842, p. 45-59; 129-151; 913-927.

GODET (F.), *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens,* Neuchâtel, 1887, 2 vol.

GOTTWALD (PAUL), *De Montanismo Tertulliani,* Diss. Vratislaviae, 1862.

GUIGNEBERT (CH.), *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile.* Thèse Paris, 1901.

— *Manuel d'Histoire ancienne du Christianisme. Les Origines.* Paris, 1906.

GUILLEUX, *Montanisme et christianisme primitif,* dans *Controverse,* I (1880), p. 468-477.

GUNKEL (HERMANN), *Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus,* Göttingen, 1899.

GÜRTLER (NIC.), *Systema theologiae propheticae,* Amstelaedami, 1702.

HAGENBACH (KARL-RUD.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 1840, 2 vol.; 2e éd. 1847; 3e éd., 1853; 4e éd. 1857.

HAGEMANN (H.), *die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten,* Freiburg i. B. 1864.

HARNACK (ADOLF). [Voir à LIPSIUS, *Quellenkr. der Epiph.*]

— *Zur Chronologie der Schriften Tertullians,* dans ZKG, t. II (1877-1878), p. 572-582.

— Rec. de HAUCK. Voir à ce nom.

— *das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte,* Giessen, 1881, p. 11-14.

— *die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts,* dans TU, Bd I (1883), H. 1 et 2.

— Article *Montanism,* dans *Encycl. Britannica,* 9e éd., XVI (1883), p. 774-777.

— *Geschichte der altchristlichen Literatur,* I. *Die Ueberlieferung und der Bestand,* Leipzig, 1893, p. 238 et s.; 667-687; 761. II. *Die Chronologie,* I (1897), p. 362-381; II (1904), p. 229 et s.; 256-302; 321 et s.; 332; 432.

— *Ueber Tertullian in der Literatur der alten Kirche,* dans les *Sitzungsber. der kgl. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin,* 1895, p. 545-597.

— *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten,* Tübingen, 1905.

— *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* 2e éd., Leipzig, 1906, 2 vol.

— *Dogmengeschichte,* I⁴ (1909), p. 425-439.

HAUBER, *Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe. Ein Beitrag zur christlichen Sittengeschichte,* dans *Theol. Studien u. Krit.* t. XVIII (1845), p. 607 et s.

HAUCK (ALB.), *Tertullians Leben und Schriften,* Erlangen, 1877 [cf. HARNACK, TLZ, III (1878), p. 56-58].

HEFELE, (K.-J.), article *Montanus und die Montanisten,* dans WELTERS u. WELTES *Kirchenlexikon,* t. VIII (1851), p. 252-268.

— *Ueber den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen,* dans les *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik,* 1864, t. I, p. 16 et s. (extrait de TQ, 1841).

HEFELE (C.-J.), LECLERCQ (L.), *Histoire des Conciles,* Paris, 1907 et s.

HEINICHEN (FR.-AD.), *De Alogis, Theodotianis atque Artemonitis*, Lips, 1829.

HENNEBOIS, *P. Laporte dit Rolland, et le prophétisme cévenol*, Genève, 1881.

HESSELBERG (KARL), *Tertullians Lehre aus seinen Schriften entwickelt*, Dorpat, 1848; Hamburg-Gotha, 1851.

HEUSER (JOHANNÈS MATTHIAS), *De lapsu Q. Sept. Flor. Tertulliani ad Montanistas Disputatio*, Strasbourg, 1701.

HILGENFELD (A.), *Die Glossolalie in der alten Kirche*, Leipzig, 1850, p. 115-136.

— rec. de BONWETSCH. *Geschichte des M.* [voir à BONWETSCH].

— *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884.

HIRSCHFELD (C.), *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Constantin*, dans les *Sitz.-Ber. d. Berliner Akad*, t. XXVIII (1895), p. 381 et s.

HOFFMANN (WILH.), *Q. S. F. Tertulliani omnia in Montanismo scripta uideri*, Wittenberg, 1738.

HOLL (KARL), *Tertullian als Schriftsteller*, dans *Preuss. Jahrbücher*, t. LXXXVIII (1897), p. 262-278.

— *das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, dans *Hermes*, t. XLIII (1908), p. 240-254.

HOPP (HEINRICH), *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig, 1903.

ITTIG (THOMAS), *De Haeresiarchis aeui apostolici et apostolico proximi... dissertatio*, Lipsiae, 1690 (Chap. XIII, p. 219-254 et appendice, p. 88 s.).

IWANZOV-PLATONOV, *Les Hérésies et les Schismes des trois premiers siècles* (en russe), Moscou, 1877.

JACQUIER (E.), *Histoire des livres du Nouveau-Testament*, Paris, 1903-1908, 4 vol.

— *Le nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911-1913, 2 vol.

JÜLICHER (G.-A.), *Ein gall. Bischofsschreiben des 6. Jahrhunderts, als Zeuge für die Verfassung der montanistischen Kirche*, dans ZKG, t. XVI (1896), p. 664-671.

— *Einleitung in das Neue Testament*, 5e éd. Tübingen, 1906.

KARCHER (J. D.), *De lapsu Tertulliani ad montanistas*, thèse Strasbourg, 1704.

KAYE (JOH.), *Dissertatio de Tertulliano et eius scriptis*, London, 1845, dans ŒHLER, III, 697-729.

KIRCHNER (CONRAD-MAR.), *De Montanistis specimen I. Commentationem de eorum origines, prima conditione, sententiis ac disciplina continens*, Ienae, 1832.

KLAP (P.-A.), *Tertullianus en het Montanisme*, dans *Theolog. Studien*. t. XV (1897), p. 1-26; 120-158.

KÖGEL (J.). Voir CREMER.

KRETSCHMER (PAUL), *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896 (p. 289-400 : *die Kleinasiatischen Sprachen)*.

KROYMANN (ÆMILIUS), éditeur de *Q. S. F. Tertulliani opera*, dans CV, vol. XXXXVIII, Pars III, Vienne et Leipzig, 1906.

KRÜGER (GUSTAV). Voir à PREUSCHEN.

LABRIOLLE (PIERRE DE), éditeur de Tertullien, *de Paenitentia, de Pudicitia*, texte latin, traduction française, introduction et index. Paris, 1906 (Collection HEMMER-LEJAY).

— Éditeur de Tertullien, *de Praescriptione Haereticorum*, texte latin. traduction française, introduction et index, Paris, 1907 (même collection).

— *Mulieres in ecclesia taceant. Un aspect de la lutte antimontaniste*, dans BALAC, I (1911), p. 1-24; 103-122.

LAGRANGE (J.-M.), *le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.

LANGEN (JOS.), *Geschichte der römischen Kirche quellenmässig dargestellt*, t. I, Bonn, 1881.

LAWLOR (Rev. H. J.), *The Heresy of the Phrygians*, dans *the Journal of theological Studies*, t. IX (1908), p. 481-499; article reproduit dans *Eusebiana*, Essays on the eccles. History of Eusebius, bishop of Caesarea, Oxford, 1912, p. 108-135.

LEA (H. C.), *A History of auricular Confession and Indulgences in the latin Church*, Philadelphia, 1896, 3 vol.

LECLERCQ (Dom H.), article *Charismes* dans *Dict. d'Archéol. chrét. et de liturgie*, fasc. XXV, col. 579-598.

— [Voir à HEFELE].

LEE (FRANCIS), *The History of Montanism*, London, 1709.

LEIPOLDT (JOHANNES), *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, Leipzig, 1907.

LEITNER (FRANZ), *Die prophetische Inspiration* dans les *Biblische Studien*, hsg. von BARDENHEWER, Bd. I., H. 4-5, Freiburg i. B., 1896.

LEJAY (PAUL), *Un oracle montaniste : le plectre, la langue et l'Esprit*, dans BALAC, t. II (1912), p. 43-45.

LEVY (ISID.), article *Asia Minor* dans *Jewish Encyclopaedia*.

LIPSIUS (D. RICHARD ADELBERT), *Zur Quellenkritik der Epiphanios*. Wien 1865 [cf. HARNACK, dans ZHT, 1874, II, p. 143-226].

— *Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom*, dans ZWT, t. VIII (1865), p. 266-308; t. IX (1866), p. 27-82; 183-219.

— *die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875.

LOMBARD (EMILE), *De la Glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires*, thèse Neuchâtel, Lausanne, 1910.

LONGERUE (LUDOV. DUFOUR DE), *Dissertationes... de vita s. Justini*

martyris, de Athenagora, de tempore quo nata est haeresis Montani et de origine haeresium Valentini, Cerdonis atque Marcionis... eruit J. D. WINKLERUS, Lipsiae, 1751.

LOISY (ALF.), *Histoire du Canon du Nouveau Testament,* Paris, 1891.

LOOFS (FR.). Voir à VOIGT.

— *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte,* 4ᵉ éd., Halle a. S., 1906.

MAINO (G. B.), *Montanismo e le tendenze separatiste delle chiese dell' Asia Minore alla fine del 2 secolo,* dans *Rinnovamento,* ann. III, vol. V (1909), p. 107-122.

MARION (ELIE), *Avertissements prophétiques d'Élie Marion, l'un des chefs des protestants qui avaient pris les Armes dans les Cévennes ou Discours prononcez par sa bouche sur l'Opération de l'Esprit et fidèlement reçus dans le temps qu'il parlait,* Londres, 1707.

MC GIFFERT (ARTHUR C.), *Mysticism in the early Church,* dans *The American Journal of Theology,* t. XI (1907), p. 407 et s.

MEINADIER (HENRI), *Du Montanisme de Tertullien,* thèse Strasbourg, 1848.

MISSON (MAXIMILLIEN), *Le théâtre sacré des Cévennes ou récit des merveilles récemment opérées de cette partie de la Province du Languedoc,* Londres, 1707 [Voir à BOST].

MÖLLER (W.-E.), article *Montanismus,* dans RE[1], t. IX (1858), 758-765 ; 2ᵉ éd., t. X (1882), p. 255-262.

MONCEAUX (PAUL), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Tertullien et les origines,* Paris, 1901.

MONNIER (HENRI), *La notion de l'Apostolat. Des Origines à Irénée,* Paris, 1903.

MOREL (E.), *Essai sur l'esprit du Montanisme,* Paris, 1884.

MOSHEIM (J. L.), *De rebus Christianorum ante Constantinum M. Commentarii,* Helmstadt, 1753, p. 410-424.

MOSIMAN (EDDISON), *das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht,* Tübingen, 1911.

MÜNTER (F. C. K. H.), *Effata et oracula Montanistorum,* Hafniae [= Copenhague], 1829.

— *Primordia ecclesiae africanae,* Hafniae, 1829.

MURISIER (E.), *Les maladies du sentiment religieux,* Paris, 1901 (L'extase, p. 7-73).

NARDIN (F.), *Essai sur les prophètes dans l'Église primitive,* Paris, 1888.

NEANDER (AUG.), *Antignosticus. Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften,* Berlin (1ᵉ éd., 1825 ; 2ᵉ éd., 1849).

— *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche,* t. II[2] (Hamburg, 1843), p. 877-908.

NEUMANN (K. J.), *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, Bd. I, Leipzig, 1890.

NOELDECHEN (E.), *Tertullian dargestellt*, Gotha, 1890.

ŒHLER (FRANCISCUS), *Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia*, Lipsiae, 1853, 3 vol.

PARIS (PIERRE), *Quatenus feminae res publicas in Asia Minore Romanis imperantibus attigerint*, Paris, 1891.

PETAU (DENIS), *Theologica Dogmata*, Paris, 1644, t. II, p. 80-81 [erreurs doctrinales des Montanistes].

PFEFFEL (JEAN CONRAD), *De lapsu Q. S. Tertulliani ad Montanistas*, thèse Strasbourg, 1703.

PORRET (J. A.), *L'insurrection des Cévennes* (1702-1704). Lausanne et Paris, 1885.

— *Le réveil religieux du XVIII siécle en Angleterre*, Genève, 1907.

PREUSCHEN (E.), *Ardaf IV, Esra 9, 26 u. der Montanismus*, dans ZNW, t. I (1900), p. 265.

— *Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist*, dans ZNW, t. XI (1910), p. 134-160.

— *Handwörterbuch zum griechischen neuen Testament*, Giessen, 1910.

PREUSCHEN-KRÜGER, *Handbuch der Kirchengeschichte*, das Altertum, Tübingen, 1911.

PUECH (A.), *Les Apologistes grecs du IIme siècle de notre ère*, Paris, 1912.

RADET (GEORGES), *En Phrygie*, dans *Nouvelles Archives des Missions scientif. et littéraires*, Paris, t. VI (1895), p. 531.

RAINY (ROBERT), *The Ancient catholic Church*, (Intern. Theol. library), Edinburg, 1902, p. 128-139.

RAMSAY (W.-M.), *Early christian Monuments in Phrygia*, dans *Expositor*, Third Series, t. VIII (1888), p. 241-267; 401-427, t. IX (1889), p. 141-160; 253-272.

— *The historical geography of Asia Minor*, London, 1890.

— *Church in the roman Empire before A. D. 170*, London, 1893.

— *The Cities and Bishoprics of Phrygia*. Vol. I. Part. I. *The Lycos Valley and South-Western Phrygia*. Vol. I. Part. II. *West and West Central Phrygia*, Oxford, 1897.

— article *Phrygia*, dans DB.

— *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, edited for the Quatercentenary of the University of Aberdeen, London, 1906.

— *The cities of St Paul. There influence on his life and thought. The cities of Eastern Asia-Minor*, London, 1907.

REIFFERSCHEID (A.) et WISSOWA (G.), éditeurs de *Q. S. F. Tertulliani Opera,* dans CV, Vol. XX, pars I, Vienne et Leipzig, 1890.

REITZENSTEIN (R.), *die hellenistischen Mysterienreligionen,* Leipzig et Berlin, 1910.

RENAN (ERNEST), *Les crises du catholicisme naissant, Revue des Deux-Mondes,* 15 février 1881, (cf. *Marc-Aurèle,* p. 207 et suiv.).

RENDEL HARRIS (G.), *Hermas in Arcadia and others Essays,* Cambridge, 1896.

RÉVILLE (ALB.) dans *Nouvelle Revue de Théologie,* 1858, p. 64 et s.

— *Tertullien et le Montanisme,* dans *Revue des Deux-Mondes,* t. LIV (1864), p. 166-199.

RITSCHL (ALBR.), *Die Enstehung der altkatholischen Kirche.* Eine kirchen- u. dogmengeschichtl. Monographie, Bonn, 1850 [2. durchgängig neu ausgearb. Auflage, Bonn, 1857].

ROGUES DE FURSAC (J.), *Un mouvement mystique contemporain. Le réveil religieux au Pays de Galles,* (1904-1905), Paris, 1907.

ROLFFS (ERNST), *Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist, kritisch unters. u. rekonstruiert,* dans TU, XI, 3 (1893).

— *Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes,* dans TU, XII, 4 (1895).

RUEL (JOH. LUDW.), *Diatribae tres de Montano et Montanissis* (sic), dans J.-L. RUEL et J.-L. HARTMANN, *Concilia illustrata,* Norembergae, 1675, p. 283-300 : Conciliorum seculo secundo celebratorum sectio prima. *De Synodis in Asia et Graecia contra Montanum et Montanistas anno Chr. CLXXIII habitis.*

SABATIER (A.), *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit,* Paris, 1904.

SALMON (GEORGE), article *Montanus,* dans DCB, t. III, p. 935 et s.

SCHANZ (M.), *Geschichte der römischen Literatur,* dans le *Handbuch* d'I. VON MÜLLER, t. III² (1905), p. 280 351.

SCHÜRER (EM.), *Geschichte des Jüd. Volkes in Zeitalter Jesu Christi,* 3 vol., 4ᵉ éd., Leipzig, 1901-1909.

SCHWÉGLER (ALB.), *Der Montanismus und die Christliche Kirche des zweiten Jahrhunderte,* Tübingen, 1841.

— *das nachapostolische Zeitalter,* Tübingen, 1846, 2 vol.

SEEBERG (REINHOLD), *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 1895, Leipzig, [t. I, 65 et s.].

SELWYN (E. C.), *The christian prophets and the prophetic Apocalypse,* London, 1900.

SIMON (J.-S.), *The revival of religion in England in the eighteenth century,* London, 1907.

SOYRES (J. DE), *Montanism and the primitive Church,* London, 1878 [cf. HARNACK, TLZ, III (1878), p. 606-7].

STAHL (ARTHUR), *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1902 (p. 246-267 : Hermas der Apologet. — Der Antimontanist).

STANTON (VINCENT-HENRY), *The Gospel as historical Documents* Part. I. *The early use of the Gospels*, Cambridge, 1903.

STRAEHLIN (GEORGE), *Essai sur le Montanisme*, Strasbourg, 1870.

STRAUCH (AEG.), *De Montano discursus theologico-historicus*, Danzig, 1680.

TERTULLIEN. (Voir KROYMANN, DE LABRIOLLE, ŒHLER, REIFFERSCHEID-WISSOWA.)

TILLEMONT (L. S. LE NAIN DE), *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. II (1701), p. 418-448; 666-674; t. III, 196-236, 654-671.

TIXERONT (J.), *Histoire des Dogmes*, t. I (1905), p. 210 et s.

VOIGT (H.-G.), *Epiphanius de Cataphrygibus. Quae sint indicia veteris ab Epiphanio in relatione de Cataphrygibus* [*Haer.* XLVIII] *a secundo paragrapho usque ad tertiam decimam usurpati fontis*, Regim. 1890.

— *Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes*, Leipzig, 1891 [cf. LOOFS, dans TLZ, 1893, p. 301 et s.]

VÖLTER (DANIEL). Voir à BONWETSCH.

— *das Ursprungsjahr des Montanismus*, dans ZWT, t. XXVII (1883), p. 23-36.

VOLZ (P.), *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tüb. u. Leipzig, 1903.

WALCH (C. W. F.), *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten*, Leipzig, 1762-1785, 2 vol. [t. I, 611-666].

WEINEL (H.), *die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus*, Freiburg i. B., 1899.

WEISS (JOH.), article *Kleinasien*, dans RE[3], t. X (1901), p. 551-563.

WEIZSÆCKER (K.-H.) Voir à BONWETSCH.

WELSCH (B.), *de Lapsu Tertulliani ad Montanistas*, thèse Strasbourg, 1700.

WERNSDORF, *Commentatio de Montanistis saec. II vulgo creditis haereticis*, Dantisci, 1751.

WOLF (JO. CHRISTIAN), *Mulierum Graecarum quae oratione prosa usae sunt fragmenta et elogia graece et latine cum uirorum doctorum notis et indicibus*, Hamburgi, 1735.

ZAHN (TH.), *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, I : *Das Neue Testament vor Origines*, Leipzig, 1888-1889. II. *Urkunden und Beilage zum ersten und dritte Bd.*, Leipzig, 1890-1892.

— *Forschungen zur Geschichte des Ntl. Kanons und der altkirchlichen Literatur*, t. V, Leipzig (1893), p. 1-57.

ZENTGRAVIUS (JOH.-JOACH.), *Exercitatio historico-theologica de Lapsu Q. Sept. Florent. Tertulliani ad Montanistas seculi secundi Fanaticos* Argentorati, 1706.

ZISTERER (A.), *Phrygier oder Kataphrygier,* dans TQ, t. LXXIV (1892), p. 475-482.

ZSCHARNACK (LEOP.), *der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche,* Göttingen, 1902.

LIVRE PREMIER

Le Montanisme oriental primitif

CHAPITRE I

Les Débuts de la Crise

I

Je crois que l'on a beaucoup exagéré l'importance du rapport qui aurait uni le Montanisme à la Phrygie, son pays d'origine. Pour que le lien apparût aussi étroit, il faudrait que ce phénomène religieux, considéré en sa phase primitive, présentât des caractères exceptionnels et singuliers. Or il n'en est rien. On en retrouve l'analogue, — et cela avec des similitudes qui parfois confondent — dans des temps et des civilisations très différentes. Pourtant il serait paradoxal d'isoler cette crise du « milieu » où elle éclata, et de nier l'influence d'un facteur tel que l'esprit des populations qui en subirent la contagion.

La Phrygie[1] ne s'était acquis, dans le monde gréco-

[1] Ce mot de Phrygie ne doit pas être entendu d'une façon trop stricte. Il y eut toujours beaucoup de flottement et d'arbitraire dans la manière dont cette contrée fut circonscrite. Les divisions administratives varient selon les époques ; et aussi les noms assignés à chacune d'elles (Voy. surtout W. M. Ramsay, *Histor. Geog.*, p. 150 et s. ; DB., III, 864 ; Chapot, *La prov. rom. procons. d'Asie*, p. 73 et s.). Les désignations géographiques des écrivains sont souvent peu exactes (ainsi Catulle, XLVI, 4 [L. Mueller, p. 23] s'écrie, en parlant de la Bithynie : Linquantur *Phrygii*, Catulle, campi !) ; et autant faut-il en dire des inscriptions (cf. DB, III, 864). — La chaîne du Taurus au Sud, le désert central d'Asie-Mineure à l'Est, les vallées du Méandre, de l'Hermus, du Rhyndæus, etc., à l'Ouest, la Propontide et la Bithynie au Nord, en formaient approximativement les limites, limites aux linéaments peu rigoureux et qui, au point de vue ethnographique, ne correspondaient pas à des différences caractérisées.

romain, qu'une fort médiocre considération intellectuelle. Certaines légendes, dont la trace apparaît déjà chez Hérodote [1], faisaient du peuple qui l'habitait le plus ancien de l'univers [2]. A ce titre, il aurait dû mériter des autres peuples quelque respect, étant donnée la croyance si généralement répandue à la supériorité de l'humanité primitive [3]. Mais non ! Il était passé en habitude de se moquer des Phrygiens comme de pauvres êtres craintifs et bornés dont l'opaque intelligence ne devenait perméable à quelque lueur de réflexion qu'aiguillonnée par le fouet. « Phrygien battu s'améliore », était un proverbe courant [4]. Quand Cicéron, inquiet des preuves qui pesaient sur son client L. Flaccus, ancien gouverneur d'Asie et concussionnaire avéré, se fut résolu à cette tactique bien connue qui consiste à bafouer les témoins de l'accusation, c'est aux Phrygiens, venus de leur lointaine province pour déposer, qu'il réserva ses ironies les plus mordantes. On perçoit, en lisant son plaidoyer, l'accent de mépris avec lequel il articule leur nom, symbole d'ignorante grossièreté [5]. Et pour mieux les

[1] *Hist.*, II, II. Cf. la note dans Œhler, *Tert. Opera*, I, 321 d : Tertullien rappelle ces histoires, sans y ajouter foi, *ad Nat.*, I, VIII.

[2] « Primigenii Phryges », dit Apulée, *Met.*, XI, V. « Αἰγύπτιοι πάντων ἀνθρώπων μετὰ τοὺς Φρύγας ἀρχαιότεροι καθεστῶτες » dit Hippolyte, *Philos.*, V, VII (Duncker-Schneidewin, p. 142, l. 4). Cf. aussi Clément d'Alex., *Proptret.*, I, VI (Stæhlin, p. 7, l. 7). Tertullien, texte indiqué ci-dessus.

[3] Voy. par exemple Cicéron, *Tuscul. disp.*, I, XII, 26 ; Sénèque, *de Benef.*, I, X, 1 ; Quintilien, *Inst. Or.*, III, VII, 26 ; Tacite, *Hist.*, V, V. D'après Schmid (dans Pauly-Wiss., art. *Dion*, col. 859) ce point de vue était très répandu dans le stoïcisme depuis Chrysippe. Schmid cite de nombreuses références.

[4] Hérodas, II, 100 (p. 14, Bücheler) « Ὡς ὁ Φρὺξ τὰ νῦν τρὶς πλήσσει· ἀμείνων ἔσσετ'. » Otto Crusius, dans ses *Unters. zu den Mimiamben des Herondas*, Leipzig, 1892, p. 49, rappelle un passage d'un poète sicilien, sans doute Sophron, cité dans les scholies d'Aristophane, *Au.* 1283 (Didymos, p. 255, Schmidt, Leipzig, 1854) : « Παίσει βάκτρῳ καλίνῳ σκύταλα Φρὺξ ἀνήρ ». Cf. aussi Seruius, *in Æn*, I, 272 « Timidos Phryges omnes poetae lacerant » ; saint Jérôme, *Comm. in Gal.* (P. L. XXVI, 416.)

[5] *Pro Flacco*, II, I : « Non estis de Lydorum, aut Mysorum, aut Phrygium, qui huc compulsi concitatique uenerunt, sed de uestra republica

dépouiller de toute autorité, il feint de leur emprunter à eux-mêmes, les dictons qui les ridiculisent [1].

Il était entendu que, qui disait « Phrygien », disait « barbare », et de la plus crasse espèce [2]. « Nous autres, chrétiens, s'écriera fièrement saint Justin (dans son *Dialogue* avec le Juif Tryphon, CXIX, 4) nous ne sommes pas des gens à mépriser. οὐδὲ βάρβαρον φῦλον οὐδὲ ὁποῖα Καρῶν ἢ Φρυγῶν ἔθνη. C'est nous que Dieu a choisis ! » Cette réputation de lourdeur devait rester attachée longtemps encore à la race phrygienne C'est ainsi que, dans la vie d'Hypatius, lequel était né vers 366 en Phrygie et fut higoumène d'un couvent bithynien vers 408, le rédacteur s'étonne de rencontrer chez son héros une précoce ouverture d'esprit que l'on n'eût guère attendue, remarque-t-il, étant donnée son origine [3].

iudicaturi... » XVI, 38 « Hic ego, iudices, si uos Acmonensium decretis, si caeterorum Phrygium litteris permoueri putarem... » XVII, 40 « Dubitabitis, iudices, quin ab hoc ignotissimo Phryge nobilissimum ciuem uindicetis ? » Facis iniuste, Laeli, si putas nostro periculo uiuere tuos contubernales, praesertim cum tua neglegentia factum arbitremur. Homini enim Phrygi, qui arborem nunquam uidisset, fiscinam ficorum obiecisti. Cuius mors te aliqua re leuauit ; edacem enim hospitem amisisti ; Flacco uero quid profuit ?

[1] *Pro Flacco*, XXVII, 65 « Quam ob rem quaeso a uobis, Asiatici testes, ut, cum uere recordari uoletis, quantum auctoritatis in iudicium adferatis, uosmet ipsi describatis Asiam nec, quid alienigenae de uobis loqui soleant, sed quid uosmet ipsi de genere uestro statuatis, memineritis. Namque, ut opinor, Asia uestra constat ex Phrygia, Mysia, Caria, Lydia. Utrum igitur nostrum est an uestrum hoc prouerbium, « Phrygem plagis fieri solere meliorem ? »...

[2] Cf. encore Cicéron, *Epist. ad Quintum fratrem*, I, I, 19 (C. F. W. MUELLER, III, I, 496) «... nisi forte me Paconi nescio cuius, hominis ne Graeci quidem ac Mysi aut Phrygi potius, querelis moueri putas ; » *Orat.*, VIII, 27 « Quonam igitur modo audiretur Mysus aut Phryx, cum etiam Demosthenes exagitetur ut putidus. » Apulée, *Florides*, III (G. F. HILDEBRAND, *ed minor*, p. 162) « Eo genitus Marsyas cum in artificio patrissaret tibicinii, *Phryx cetera et barbarus*, uultu ferino trux, hispidus, illutibarbus, spinis et pilis obsitus, fertur (proh nefas !) cum Apolline certauisse : teter cum decoro, agrestis cum erudito, belua cum deo. »

[3] *Acta Sanct. Boll.*, 1701, Juni, III, p. 310, § I : « *Nondum enim tunc temporis in Phrygia talis quis inueniebatur*, nisi quam rarissime unus et

Telle était l'estimation commune du Phrygien, soit parmi les Grecs, soit parmi les Romains. Il est presque superflu d'observer qu'elle n'avait aucun caractère « scientifique ». Quand les peuples se jugent les uns les autres, c'est toujours d'une façon sommaire, frivole et hostile. Ed. Wölfflin s'est un jour diverti à relever chez les écrivains latins les appréciations portées sur les diverses races méditerranéennes [1]. Quelle avarice d'épithètes louangeuses ! Les peuplades de l'Afrique du Nord sont représentées comme luxurieuses, perfides, sans bonne foi ; les Asiatiques passent pour opulents, menteurs et débauchés ; on admire volontiers la souplesse intellectuelle et l'esprit des Grecs, mais sans taire leur légèreté, leur promptitude aux faux serments, leur libertinage, leur vanité déplaisante. En revanche, les Romains apparaissent ornés de toutes les vertus civiques et privées : énergie guerrière (*virtus*), amour de la gloire, loyauté, discipline, piété et respect des dieux !

C'est à ce degré d'équité que s'élevait le chatouilleux nationalisme latin. Qui songerait à accepter comme renseignements significatifs des aphorismes vulgaires où se résume la malveillance réciproque des races ?

Il est d'ailleurs constant qu'à l'époque impériale une grande partie des populations de la Phrygie était demeurée à peu près étrangère à la civilisation gréco-romaine, qui s'était développée si brillamment à la partie occidentale de la presqu'île d'Asie et sur la côte tout entière. Le grec était parlé dans les grandes villes et dans les régions du Sud-Ouest qui se trouvaient en relations directes avec les centres de culture hellénique, grâce à la route par où les

alter ; et sicubi inueniretur ecclesia, eius clerici, ut fieri solet in agris, tardiori erant ingenio. Unde etiamnum, licet satis instructi, cum audiunt gesta Hypatii, *mirantur talem uirum prodiisse e regione sua.* »

[1] *Zur Psychologie der Völker des Altertums*, dans ALL, VII (1892), p. 133 et s. ; 333 et s.

produits de la Cappadoce s'acheminaient sur Éphèse [1]. Mais dans les campagnes, le phrygien était, semble-t-il, le dialecte communément usité [2]. De là un réel particularisme que le succès de la religion chrétienne, en favorisant l'usage du grec, contribua du reste à réduire [3].

La Phrygie fut une des terres de prédilection où saint Paul, aidé de ses fidèles coopérateurs, aima à poursuivre les travaux de son apostolat. Au cours de sa première mission, on le voit monter en compagnie de Barnabé vers les confins de la Phrygie et de la Pisidie [4]. Lors d'un second voyage, il traverse avec Silas le pays phrygien depuis Antioche de Pisidie jusqu'à la frontière bithynienne [5]. Sa troisième mission le conduisit une dernière fois par Colosses, Laodicée, Hierapolis jusqu'à la grande cité d'Éphèse, d'où sa prédication reflua de proche en proche vers les contrées voisines [6].

[1] Les principales étapes de cette route étaient Césarée, Laodicée Catacecaumène, Julia, Apamée, Laodicée, et enfin Éphèse. Cf. W. M. Ramsay, art. *Roads and Travels*, dans DB, Extra volume, p. 390, et la carte, *ibid.*, p. 400.

[2] Karl Holl a démontré dans l'*Hermes*, t. XLIII (1908), p. 240 et s. que, contrairement à l'opinion d'historiens et de philologues comme Thumb, Mommsen, Mitteis, la plupart des dialectes locaux subsistèrent fort longtemps en Asie, jusqu'aux IVme, Vme, VIme siècles de l'ère chrétienne. Il apporte des témoignages pour le mysien, l'isaurien, le lycaonien, le cappadocien, le phrygien. Ainsi il est parlé dans Socrate, *Hist. eccl.*, V, xxiii (P. G., lxvii, 648A) de l'évêque arien Selinas, lequel était de père goth, de mère phrygienne, καὶ διὰ τοῦτο ἀμφοτέραις ταῖς διαλέκτοις ὁμοίως κατὰ τὴν ἐκκλησίαν ἐδίδασκεν. — Voir aussi W. M. Ramsay, *Neo-Phrygians Inscriptions*, dans *Jahreshefte des œsterr. archæol. Instit. in Wien*, viii (1905), p. 79-120.

[3] Ramsay, *Expositor*, viii, 245 et s.

[4] *Actes*, xiii-xiv.

[5] *Actes*, xvi, 6 et s. Voir à la fin de l'ouvrage de Deissmann, *Paulus, eine Kultur- und religionsgesch. Skizze*, Tübingen, 1911, la carte des voyages de Paul avec les références aux textes pauliniens. Si l'on fait abstraction de ces renvois commodes, il faut reconnaître que la carte établie par Kiepert pour le *Saint Paul* d'Ernest Renan, est beaucoup plus lisible. On peut se référer aussi à celle de Ramsay, dans DB, iii, 696.

[6] Th. Zahn, *Forschungen*, t. VI, p. 3 ; Harnack, *Mission...*, i², p. 66 et s. ; Renan, *Saint Paul*, p. 362. Il semble que l'évangélisation effective

— Nous connaissons mal les conditions dans lesquelles s'opéra, après Paul, la diffusion de l'Évangile en Phrygie. Eusèbe (notre source presqu'unique) est assez avare d'indications précises à ce sujet. W. M. Ramsay, maître incontesté de l'archéologie asiate, a cru pouvoir discerner trois courants dans les influences chrétiennes en ces régions : un premier courant, parti d'Éphèse, et qui aurait atteint les cités du Sud-Ouest ; un second, issu des Églises fondées par saint Paul, et passant par le Sud-Est et la Lycaonie ; un dernier courant enfin, dont il localise en Bithynie l'origine et dont l'action se serait fait sentir sur les districts du Nord-Ouest [1]. Mais ces conclusions se fondent principalement sur les inscriptions, lesquelles sont à peu près toutes postérieures au début du IIIme siècle.

Ce qui est sûr, c'est que la Phrygie participa largement au grand effort d'évangélisation qui fit de l'Asie, dès la fin du premier siècle, le foyer le plus vivace de la religion nouvelle [2]. Après la ruine de l'Église de Jérusalem, nombre de chrétiens palestiniens passèrent en Asie, et grâce à eux le christianisme y reçut une impulsion vigoureuse. Parmi les fidèles ainsi transplantés, il s'en trouvait d'excellemment qualifiés pour léguer avec autorité aux jeunes Églises avides de les entendre les récits d'un passé tout récent encore. Au premier rang, ce Jean énigmatique qui enseignait et mourut à Éphèse, et que les uns identifient avec l'apôtre Jean, fils de Zébédée [3], tandis que d'autres reconnaissent

de la pluralité des villes phrygiennes ait été accomplie par les disciples de Paul, plutôt que par Paul lui-même. Voy. E. von Dobschütz, *Urchristl. Gemeinden*, p. 78 ; Ramsay, dans DB, III, 867.

[1] *Studies...*, p. 196.

[2] « Das christliche Land κατ' ἐξοχήν in vorconstantinischer Zeit » (Harnack, *Mission...* II², 153) ; « Head-quarters of christendom » (Lightfoot, *Apost. Fathers*, I, II [1885], p. 422 ; « das fruchtbarste Boden für die christliche Mission « (Preuschen-Krüger, *Handb.*, p. 51) ; de même Renan, *Saint Paul*, p. 25 ; 363 ; *L' Eglise chrétienne*, p. 433 et s.

[3] Cf. Irénée, *Adu. Haer.*, III, I, I ; et Polycrate, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 3.

en lui le « presbytre » Jean [1] ; peut-être aussi André l'apôtre, s'il faut interpréter de la sorte certaine indication du fragment de Muratori [2] ; Aristion, à qui Papias décerne le titre de « disciple du Seigneur » [3] ; et encore Philippe l'Évangéliste souvent confondu dans la suite avec l'apôtre du même nom [4]. C'est dans l'intimité de cette génération apostolique que vécurent les πρεσβύτεροι dont saint Irénée s'honorait d'avoir reçu les enseignements [5] ; Papias, le futur évêque d'Hiérapolis (esprit d'ailleurs assez borné, s'il en faut croire une malicieuse remarque d'Eusèbe, qui avait lu ses *Explications des sentences du Seigneur* [6]) ; et Polycarpe, plus tard évêque de Smyrne, qu'Irénée nous dépeint tel que, bien jeune encore, il l'avait contemplé « s'asseyant pour causer, racontant la familiarité qu'il avait eue avec Jean et les autres qui avaient vu le Seigneur et rapportant ce qu'il leur avait entendu dire sur le Seigneur, sur ses miracles et sur sa doctrine comme l'ayant reçu des témoins oculaires du Verbe de vie..... [7] ». De quelqu'endroit que soit partie la parole qui répandit en Phrygie « les germes sauveurs du royaume des cieux » [8], il est notoire que la propagande y fut intense, surtout dans la vallée du Lycus [9]. On peut s'en rendre compte grâce aux repères si diligemment déterminés par A. Harnack [10] : encore le relevé qu'il donne des cités phrygiennes où la présence de groupes chrétiens est attestée, ne représente-t-il à coup sûr, de l'aveu même de l'historien, qu'une faible part de la réalité.

[1] D'après Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 4. Papias, selon la remarque d'Eusèbe, distingue un Jean apôtre, et un Jean presbytre.

[2] Lignes 13 et s. (RAUSCHEN, *Floril. patrist.*, fasc. III [1905], p. 28.)

[3] Dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 4.

[4] Voir plus loin, p. 113.

[5] FUNK, *Patres Apost.*, I [2], 378 et s.

[6] *H. E.*, III, XXXIX, 13.

[7] Dans Eusèbe, *H. E.*, V, XX, 6.

[8] Expression d'Eusèbe, III, XXXVII, 1 : τὰ σωτήρια σπέρματα τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας.

[9] HARNACK, *Mission*, II [2], p. 75, n. 3.

[10] *Ibid.*, II, 184-6.

Cet apostolat fut contrarié, au cours du second siècle, par de sérieuses difficultés, du côté des non-chrétiens, des autorités romaines et des Juifs. Je crois que Mgr Duchesne [1] exagère la sécurité dont aurait joui la Phrygie, quand il nous montre le christianisme « libre et dominant dans ce canton reculé de la province d'Asie » et qu'il ajoute que « cette situation tranquille est bien différente de celle où nous trouvons vers le même temps les Églises de Rome, d'Afrique, d'Alexandrie ». En tous cas, si l'observation vaut pour le début du IIIme siècle, elle ne s'applique qu'imparfaitement aux cinquante dernières années du siècle précédent. Les catholiques y vécurent sans cesse sur le qui-vive, dans un état incertain et troublé dont l'inquiétude était propre à exalter les âmes et à compromettre la stabilité de leur équilibre [2].

Or, justement, il y avait chez ces bonnes populations de Phrygie, d'un sérieux un peu lourd, une certaine ardeur de mysticisme dont leur histoire religieuse porte témoignage. Expliquer cet état d'esprit soit par la « race », soit par le « climat » est une tentation à laquelle on se refuse, quand on a constaté le vague des interprétations hasardées par les plus doctes à ce propos [3]. Mais si délicat soit-il de préciser la psychologie d'une « individualité collective », le trait que je viens d'indiquer est bien attesté. Dans son *Histoire*

[1] RQH, XXXIV (1883), p. 32; cf. F. Cumont, *Insc. chrét. d'Asie-Min.*, p. 266.

[2] On en trouvera la preuve ici même (p. 124 et s.) dans les discussions dont le martyre fut si souvent l'objet entre catholiques et montanistes. — La fameuse lettre des Smyrniotes à l'Église phrygienne de Philomelium (vers 155-157) raconte les tortures infligées à plusieurs chrétiens de Philadelphie, et à Polycarpe, le vieil évêque de Smyrne. Eusèbe parle à ce propos (*H. E.*, IV, xv, 1) des « persécutions très violentes qui bouleversaient alors l'Asie ». Pareillement, dans son *Apologie* adressée à Marc-Aurèle vers 172, l'évêque de Sardes, Méliton, écrivait (*ap.* Eusèbe, *H. E.*, IV, xxvi, 5) : « Ce qui ne s'était jamais vu, voici que l'on traque en Asie la race des hommes pieux, au nom de nouveaux édits. D'impudents sycophantes, avides du bien d'autrui, prennent prétexte de ces ordonnances, exercent leurs brigandages à la face de tous et pillent nuit et jour des innocents. » Noter aussi le nombre relativement important d'évêques martyrs : cf. plus loin, p. 144.

[3] Par ex. W. M. Ramsay, *The Church in the roman Empire*, p. 446 « Partly, no doubt, the reason was geographical or racial — *i. e.*, it depen-

ecclésiastique, l'historien Socrate esquisse une image assez curieuse des Phrygiens : « Ils apparaissent, écrit-il, comme plus tempérés que les autres nations. Ils ne se rendent que rarement coupables de jurement. Les Scythes et les Thraces sont de naturel très irritable ; les habitants de l'Orient ont un penchant pour les plaisirs sensuels : les Paphlagoniens et les Phrygiens ne sont enclins, eux, à aucun de ces vices. Les jeux du cirque, les exhibitions théâtrales ne sont pas en estime parmi eux. Ils regardent la fornication et l'adultère comme des crimes énormes, et c'est un fait bien connu qu'il n'y a pas de race dans l'univers qui domine plus sévèrement ses passions, sous ce rapport, que la race des Phrygiens et des Paphlagoniens »[1]. Nous possédons d'autres indices, dont quelques-uns bien antérieurs à Socrate, de ce goût du peuple phrygien pour « the mystic, the devotee, the puritan » (comme dit Lightfoot)[2]. Nous connaissons l'impulsivité de ses ardeurs religieuses[3], sa préférence pour les doctrines excessives, pour les sectes rigoristes, la longue ténacité de ses convictions une fois formées ou de ses habitudes une fois prises[4].

L'histoire du Montanisme va nous en fournir une preuve nouvelle, et caractéristique entre toutes.

ded on the character produced in the inhabitants by the situation, the atmosphere, the scenery, and the past history of the two districts respectively ; but partly it was due to influences acting at the time on the general population and on the leaders of thought in each country. » De même, *Expositor*, seventh Series, II (1906), p. 471. Voir aussi quelques considérations bien douteuses du même auteur sur le « ton » propre aux Églises phrygiennes du N.-O., dans l'*Expositor*, IX (1889), p. 398. RENAN, *Saint Paul*, p. 359, parle de la « rêveuse mysticité » de toute la vallée du Lycus !

[1] Socrate, IV, XXVII (éd. HUSSEY, Oxford, 1853, II, 548).

[2] LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 3me éd., London, 1879, p. 98.

[3] Voir l'épisode de Quintus, dans le *Mart. Polyc.*, IV ; les faits racontés par Tertullien, *ad Scap.*, V (Œ., I, 549) [Tertullien dit, il est vrai, *in Asia*, sans préciser davantage] ; par Eusèbe, *H. E.*, VIII, XI, I : cf. RAMSAY, DB, III, 868.

[4] DOBSCHÜTZ, *die urchristl. Gemeinden*, p. 84 et s. ; HARNACK, *Mission...*, II², 180 ; TH. ZAHN, GK, II, 436 ; HOLL, dans l'*Hermes*, 1908,

II

C'est dans le bourg d'Ardabau[1] que, vers 172[2], jaillit la première étincelle. Un nommé Montan, passé depuis peu au christianisme, fut saisi de crises extatiques au cours desquelles il proférait, parmi des paroles inintelligibles, certains

p. 252 et s. Les Encratites (Épiphane, *Pan.*, XLII ; ŒHLER, *Corp. Haer.*, II, 2, p. 9), les Novatiens (Socrate, *H. E.*, IV, XXVIII), les « Apostoliques » (Épiphane, *Pan.*, LXI ; Œ., *Corp. Haer.*, II, 2, p. 196) firent en Phrygie de nombreuses recrues. Sur le pullulement des sectes en Phrygie, cf. Epiphane, *Pan.*, XLII ; P. L., XLI, 849 « πολλαὶ γὰρ αἱρέσεις ἐν τοῖς χωρίοις ».

[1] « Ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μυσίᾳ » dit l'Anonyme d'Eusèbe, V, XVI, 7, c'est-à-dire en Mysie, tout près de la frontière phrygienne. « This peculiar term, remarque RAMSAY (*Cities*, I, p. 573), may very well indicate the Mysian country that lay S. and SE from Philadelphia on the Phrygian frontier. » La faible importance de ce village (κώμη) en rend la localisation historique à peu près impossible. RAMSAY l'identifie avec Kallataba (cf. *Expositor*, 6me série, t. VIII [1903], p. 58) : mais c'est pure hypothèse. — Je rappelle ici pour mémoire un rapprochement subtil suggéré par M. PREUSCHEN (ZNW, I [1900], p. 265). Il est dit au IVme livre d'*Esdras*, 9, 26 : « Ainsi allé-je, comme Dieu me l'avait ordonné *sur la plaine d'Ardaf* et je m'asseyais là sous la verdure. Je mangeais des plantes du champ et je me rassasiais de cette nourriture. » C'est dans cette plaine d'Ardaf que le prophète, qui parle ici, reçoit une révélation précédemment promise. Les manuscrits latins hésitent entre Ardaf, Ardas, Ardad, Adar, Ardat ; les traductions donnent Arphad, Araat, Ardat : seule l'arménienne porte Ardab. Or Ardaf, Ardas, Ardat se ramènent aisément à Ardab, au point de vue graphique. M. PREUSCHEN conclut de là qu'Apollinaire [*sic ;* il faut lire : l'Anonyme] a pris par erreur pour le lieu de naissance de Montan un *Geheimname*, tiré d'Esdras, que les cercles montanistes attribuaient sans doute à Pépuze.

La combinaison me paraît peu plausible : *a*) Il n'est nullement attesté que le IVme livre d'Esdras ait été particulièrement lu dans les communautés montanistes. *b*) Informé comme il l'est des origines de la secte, l'Anonyme eût-il ignoré la valeur mystique de ce nom d'Ardabau, qu'il traite comme une expression géographique ? *c*) Enfin Pépuze avait déjà un nom mystique : Montan l'appelait « Jérusalem ». (Cf. Eusèbe, V, XVIII, 2). Pourquoi en aurait-on cherché un autre ?

[2] Voir l'*Appendice* sur la Chronologie du Montanisme.

avertissements prophétiques singulièrement pressants [1]. Très émue, la population de l'endroit se divisa sur son cas. Les uns ne voulaient voir en lui qu'un possédé, un démoniaque, et se garant de la fausse prophétie, conformément aux avertissements du Christ, ils essayaient de couper court à ces accès troublants [2]. D'autres, au contraire, croyant reconnaître la présence de l'Esprit Saint, s'ouvraient à son influence, et affirmaient énergiquement leur foi en l'authentique inspiration du nouveau prophète [3].

Bientôt deux femmes, Prisca et Maximilla, se joignirent à Montan, et manifestèrent exactement les mêmes symptômes que lui. Au cours de leurs extases, elles s'adressaient directement à ceux qui les écoutaient, d'une façon incisive et pénétrante qui faisait grande impression sur les âmes [4]. Tantôt c'était pour les louer et pour exalter le privilège des révélations qu'elles leur communiquaient ; tantôt elles les exhortaient à se purifier, à changer de vie, éveillant leur conscience sur leurs propres infirmités, et ces réprimandes prenaient un tel accent de force et de sincérité que leurs auditeurs en demeuraient tout saisis [5].

Pour bien comprendre le caractère de ces effusions passionnées, relisons dans Eusèbe le passage où un polémiste anonyme raconte les débuts de la prophétie montaniste.

« Agité par l'Esprit (πνευματοφορηθῆναι [6]), écrit-il, « Montan devint soudain comme possédé et pris de fausse « extase (ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει) [7] et il se mit, dans

[1] *H. E.*, V, XVI, 7 et s.
[2] V, XVI, 8.
[3] V, XVI, 9.
[4] *Ibid.*, et plus loin oracle N° 4.
[5] *H. E.*, V, XVI, 7.
[6] Le mot réapparaît plus loin, dans un autre extrait de l'Anonyme (V, XVII, 3), en un sens non défavorable. On rencontre πνευματόφορος chez Hermas, *Mand.*, XI, 16.
[7] Κατοχή est un mot de la langue profane (V. g. Plutarque, *Alex.*, II ; Arrien, *Anab.*, IV, XIII, 10). Il est étranger à la langue chrétienne primitive. — Dans παρεκστάσει le préfixe a le même sens que dans παραβαπτιστής, παραβάτης, παραγωγή, etc. : c'est une extase *à côté*, une fausse extase.

« ses transports (ἐνθουσιᾶν)[1] à parler (λαλεῖν)[2], à articuler des « mots étranges (ξενοφωνεῖν)[3], et à prophétiser d'une manière « contraire à la coutume traditionnelle établie héréditairement « dans l'Église dès le début. » Il ajoute un peu plus bas : « Le « diable suscite en outre deux femmes qu'il remplit de l'esprit « de mensonge, en sorte qu'elles se mirent à parler (λαλεῖν) à « contre-sens et à contre-temps et de façon anormale (ἐκφρόνως « καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως) tout comme le précédent. » Montan donnait au total l'impression d'un possédé (ἐνεργουμένῳ[4]) et d'un démoniaque (δαιμονῶντι). Moralisant à son sujet, l'Anonyme observe encore que « le faux prophète, « dans sa fausse extase (παρεκστάσει), qu'accompagne la licence « et la témérité, commence par une déraison volontaire « (ἐξ ἑκουσίου ἀμαθίας)[5] pour en arriver à un délire involontaire « de l'âme (εἰς ἀκούσιον μανίαν) ». Si la description est exacte — et elle a quelque chance de n'être point de pure fantaisie en dépit de son caractère tendancieux, puisqu'elle émane d'un homme qui, sans avoir connu probablement Montan ni ses femmes[6], était entré en conférence avec leurs partisans et avait dû recueillir les traditions locales, — le *raptus*

[1] Ἐνθουσιᾶν appartient à la langue profane. On ne le rencontre ni dans le N. T., ni chez les Pères apostoliques, ni chez les apologistes.

[2] Λαλεῖν est très fréquent dans la langue chrétienne, spécialement pour désigner les propos des prophètes, la volubilité du voyant inspiré (authentiquement ou non).

[3] Ξενοφωνεῖν n'est pas du vocabulaire grec chrétien primitif. Il appartenait à la langue profane. Voir le *Thesaurus graecae ling.*, d'Estienne, rééd. de 1842, V, 1657.

[4] Le sens d' ἐνεργουμένῳ est précisé par δαιμονῶντι. C'est un des tout premiers emplois de ce participe dans le sens de « possédé ». Cette acception a pu être préparée par des emplois tels que celui qu'en fait Justin, *Dial.*, xxvi, 4 ; lxxviii, 6.

[5] Bonwetsch (GM., p. 59) traduit ces mots par « freiwilligen Bewusstlosigkeit » : je crois qu'il s'agit seulement de l'oubli volontaire et insensé des lois divines, prélude de la μανία totale. Ἀμαθής est employé à propos des hérétiques dans *II* Pierre, iii, 16.

[6] Il nous apprend qu'il écrit treize ans après la mort de Maximilla, dernière du trio. Cf. V, xvi, 19 ; xvii, 4 ; xvi, 13.

extatique s'accompagnait donc chez les protagonistes phrygiens d'un grand désordre physique, de transports furieux [1], d'articulations incompréhensibles [2]. Ces agitations convulsives et plus ou moins épileptiformes, certains phénomènes religieux modernes, d'apparence tout à fait analogue d'après les témoignages qui nous sont venus à leur propos, peuvent nous aider à nous les représenter [3].

[1] Notez κατοχῇ, ἐνθουσιᾶν, ἐνεργουμένῳ, δαιμονωντι, ἐκφρόνως, μανίαν.

[2] ξενοφωνεῖν. Je relève aussi V, XVI, 12, le mot ἀμετροφώνους (προφήτας) HILGENFELD l'interprète par « ohne Mass (d. h. ohne jede feste, kirchliche Norm) redenten Propheten « (*die Glossolalie*, p. 121). Il s'agit bien plutôt, je crois, de l'intarissable volubilité prophétique. Le même trait est noté dans le *Théâtre sacré des Cévennes* de MAXIMILIEN MISSON, p. 21 ; 42 ; 95 ; 104 ; 142.

[3] Je songe surtout aux prophètes cévenols du début du XVIIIme siècle. Voir le *Théâtre sacré des Cévennes*, p. 6 (citation de BRUEYS [cf. la Bibliographie]) « Les prophètes disoient que leurs chutes avoient quelque chose de merveilleux et de divin, et qu'elles commençoient par des frissons et des foiblesses comme de fébricitants... Ils battoient des mains, ils se jetoient par terre à la renverse ; ils fermoient les yeux ; leur estomac s'enfloit ; ils demeuroient assoupis en cet état pendant quelques moments, et ils dégoisaient ensuite, en se réveillant en hurlant, tout ce qui leur venoit en la bouche. »

Ibid., p. 20 : déposition de Jean Cabanel : « Ils avaient de grandes secousses de tout le corps, des mouvements de teste, de bras et de poitrine. »

Voir *ibid.*, p. 22 ; 24 ; 38 ; 43 ; 60 ; 61 ; 67 ; 70 ; 141. Citons encore un fragment des *Mémoires* d'ANTOINE COURT, p. 52 : « A peine la prière fut-elle finie que Monteil tomba en extase et, après un sifflement de la bouche et des narines, qui fit tant de bruit qu'il me fit peur, il prédit que l'assemblée étoit dénoncée... » Comp. PEYRAT, *Hist. des Pasteurs du désert*, t. I, p. 262, cité par HENNEBOIS, *Pierre Laporte, dit Rolland* et *le prophétisme cévenol*, Genève, 1881, p. 54. — Faits analogues cités dans HOHL, *Bruchstücke aus dem Leben und der Schriften Ed. Irvings*, Saint-Gall, 1839, p. 149 : « Avant l'explosion du discours, on pouvait remarquer que celui qui allait parler se renfermait profondément en lui-même en s'isolant de ce qui l'entourait ; il fermait les yeux et les couvrait de ses mains. Tout à coup, comme atteint d'un choc électrique, il subissait une convulsion qui ébranlait tout son corps. De sa bouche vibrante s'échappait alors comme un torrent de sons étranges, énergiquement accentués, et qui pour mon oreille ressemblaient surtout à ceux de la langue hébraïque. Chaque phrase était ordinairement répétée trois fois et énoncée avec une incroyable vigueur et netteté. A cette première explosion de sons étrangers, que l'on envisageait comme la garantie d'une inspiration authentique, succédait chaque fois, et avec une accentua-

Parmi tant de cris, de frissons, de véhémences ardentes, quelques idées précises ne tardèrent pas à se dégager.

Montan et ses prophétesses innovaient nettement en matière de discipline. Ils ordonnaient certains jeûnes ; ils conseillaient aux époux de se séparer ; Montan appela « Jérusalem » deux bourgs de Phrygie, Pépuze [1] et

tion non moins énergique, une allocution plus ou moins longue en langue anglaise, qui était répétée aussi plusieurs fois phrase par phrase ou même mot par mot, et qui consistait tantôt en de sérieuses exhortations ou en des avertissements terribles, parfois aussi en des consolations pleines d'onction. Cette dernière partie passait pour être l'interprétation de la précédente, quoiqu'elle ne fût pas donnée expressément pour telle par celui qui avait parlé. Après cette manifestation, la personne inspirée restait encore pendant un temps plongée dans un profond silence et ne se remettait que peu à peu de cette grande dépense de force. » J'emprunte la traduction de GODET, *Comm. sur la Ire Ep. aux Corinthiens*, II, 282, légèrement retouchée.

[1] Apollonius, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 2 : Οὗτος ἐστιν ὁ Πέπουζαν καὶ Τύμιον Ἱερουσαλὴμ ὀνομάσας πόλεις δ' εἰσὶν αὗται μικραὶ τῆς Φρυγίας. Le nom de Pépuze apparaît pour la première fois dans ce fragment d'Apollonius. Il est probable que les mots intercalés après ὀνομάσας (« πόλεις δ' εἰσὶν αὗται μικραὶ τῆς Φρυγίας ») sont d'Eusèbe lui-même. Apollonius, faisant allusion à des faits connus de tous, n'aurait guère senti le besoin de cette paraphrase, Eusèbe représente donc Pépuze (et Tymion) comme de « petites villes ». Les autres hérésiographes fournissent des indications assez contradictoires. Théodoret appelle Pépuze un bourg (κώμη). Cyrille de Jérusalem réduit de son mieux l'importance de cette κώμη, et, par le moyen d'un diminutif combiné avec un superlatif, il en fait quelque chose de microscopique (μικρώτατον κωμύδριον). L'expression est calculée pour qu'éclate la disproportion entre l'infimité de l'endroit et cette appellation grandiose de Jérusalem dont Montan l'avait impudemment décoré. C'est de la géographie de polémiste. Par contre, Epiphane, Augustin, Jean de Damas emploient pour qualifier Pépuze le mot de πόλις (*ciuitas*). Philastre dont Augustin reproduit aussi la donnée dit *uilla* qui, dans la langue du IVme siècle, s'employait déjà pour traduire κώμη ou même πόλις (cf. GŒLZER, *la Latinité de saint Jérôme*, p. 272). Au fond, ils ne possèdent ni les uns ni les autres aucun renseignement personnel. On aurait tort également d'ajouter foi à la donnée de saint Jean de Damas qui déclare que la ville se trouvait au milieu (ἀνάμεσον) de la Galatie, de la Cappadoce et de la Phrygie : voy. **Sources,** *Introd.*, chap. VI, § IV. Quant au renseignement fourni par Epiphane, qui prétend que, de son temps, Pépuze n'existait plus, j'ai montré qu'il est contredit par d'autres attestations : cf. **Sources,** *Introd.*, chap. III, § VIII. — RAMSAY (*Cities*, II, p. 573 ; cf. *Hist. Geog.*,

Tymion [1], et il prescrivit que tous ceux qui croyaient en lui s'y réunissent [2]. Ces préceptes, si visiblement empreints d'ascétisme, étaient corroborés par certaines prédictions effrayantes, Maximilla annonçait des guerres, des révolutions [3]. Il fallait se hâter de rejeter tout péché avant que sonnât l'heure des prochains cataclysmes...

III

Qu'était-ce au juste que ce Montan, ouvrier de la « prophétie », de la « nouvelle prophétie », comme on appelait communément en Phrygie le mouvement issu de sa prédication [4] ?

Schwegler a mis en question jusqu'à son existence historique [5], et le paradoxe n'a pas été sans quelqu'influence sur ceux-là même qui ont évité de l'accepter dans toute sa rigueur [6]. Persuadé que le simple jeu des tendances contradictoires qu'il croyait discerner dans le christianisme primitif devait fatalement, à un moment donné, déterminer un

p. 137) serait disposé à chercher Pépuze du côté de Yannik-Euren, sur la route qui conduisait d'Eumeneia aux villes de la vallée du Sandykli : Stektorion, Otrous, Hiéropolis. Il fixerait volontiers son choix sur le village moderne de Boudaili. Voir la carte, au début de son ouvrage *Cities and Bishoprics*. — Pour l'hypothèse de la destruction de Pépuze par Justinien, voir plus loin, p. 535.

[1] Ramsay (*Cities*, II, 575) estime que le nom de Tymion peut être identifié plausiblement avec le village moderne de Dumanli, non loin des sources du Sangarios.

[2] *H. E.*, V, xviii, 2.

[3] V, xvi, 18.

[4] V, xvi, 4... ὑπὸ τῆς νέας ταύτης, οὐχ, ὡς αὐτοί φασι, προφητείας, πολὺ δὲ μᾶλλον, ὡς δειχθήσεται, ψευδοπροφητείας » : V, xvi, 14 « ... τῆς κατ' αὐτοὺς λέγομένης προφητείας » ; V, xix, 2 « ... τῆς ἐπικαλουμένης νέας προφητείας ».

[5] *Der Montanismus*, p. 243 : « Ia ich möchte noch weiter gehen und die historische Existenz dieses apokryphischen Mannes überhaupt in Frage stellen. »

[6] V. g. Ritschl, *Entstehung* [2], p. 526 et s. ; Strœhlin, p. 57-58.

mouvement tel que le montanisme, Schwegler n'éprouvait nul besoin d'en attribuer l'éclosion à l'influence d'une individualité créatrice [1]. Le « mécanisme » de l'histoire chrétienne, telle que l'école de Tübingue et Schwegler lui-même la concevaient, en aurait été dérangé. Il faisait donc état [2], non sans habileté, des incertitudes, des silences de la tradition relative à Montan ; de la date relativement tardive où apparaît, dans l'antiquité, le mot de « montanistes » pour désigner les tenants de la secte. Et la rencontre du nom de Montan à côté de celui de Simon le Magicien dans une homélie attribuée à saint Jean Chrysostome [3] était pour lui une bonne fortune [4] dont il se hâtait de profiter, en déclarant le premier aussi « légendaire » que l'était sûrement le second.

A l'encontre de cette thèse, Schwegler n'entrevoyait qu'une objection possible [5]. Qu'avait pu signifier originairement le nom de « montaniste », si, loin d'avoir été dérivé du nom d'un hérésiarque authentique, c'était le nom de l'hérésiarque qui avait été postérieurement forgé sur son modèle, pour donner à la secte un fondateur ? De réponse, il n'en trouvait point. Mais sans doute se rassurait-il sur la force de ses autres arguments.

Or ceux-ci n'ont point la portée qu'il aimait à leur supposer. Il est possible que certains historiens ecclésiastiques aient arbitrairement imaginé, par fantaisie étymologique un peu trop osée ou par besoin exagéré d'expliquer tout, des individualités pseudo-historiques qui n'eurent jamais d'autre vie que celle qu'ils leur soufflèrent [6]. Mais ces bévues ont

[1] « Gesetzt also auch, es würde sich aus unserer Gesammtauffassung des Montanismus noch nicht ergeben haben, dass er überhaupt keinen Stifter, am wenigsten eine schöpferische Individualität postulirt... »

[2] P. 241-244.

[3] **Sources, n° 207.**

[4] SCHWEGLER, dit (p. 244) : ein Witz des Zufalls.

[5] *Ibid.*

[6] Par ex. l'Hébion de Tertullien et d'Hippolyte (*Praesc.*, X, 8 ; XXXIII, 5 et 11 ; *Philos.*, VII, XXXIV), l'Elkesaï d'Hippolyte et d'Epiphane (*Philos.*, IX, IV, 13-17 ; *Pan.*, XIX) ; le prophète gnostique Marsanes

été plus rares qu'on ne l'a dit. Schwegler aurait été surpris d'apprendre que, dans les dernières années du XIXme siècle, Simon le Magicien lui-même récupérerait, de l'avis des critiques les plus autorisés, l'historicité que l'école de Tubingue lui avait si formellement déniée [1]. Les démentis que de nouvelles découvertes ont infligés à certaines hypothèses de cette sorte sont de nature à conseiller une extrême prudence [2].

Si chétifs que soient les renseignements qui nous ont été légués sur Montan, il faut quelque prévention pour les déclarer absolument négligeables. Laissons de côté ce qui, dans les textes, n'est qu'invectives ou formules grandiloquentes [3], et essayons d'en dégager quelques données positives.

Sans avoir rien de spécifiquement oriental, le nom de Montan, sous sa forme grecque, se rencontre dans les inscriptions d'Asie [4]. D'après plusieurs témoignages concor-

(cf. SCHMIDT, dans TU, VIII, 2, p. 602). Voir aussi Eusèbe, sur Agrippa Castor et les prétendus prophètes qu'il créait de toutes pièces, *H. E.*, IV, VII, 7. — En dépit de RITSCHL, RENAN (*Evang.*, p. 455) traite Elkesaï comme un personnage historique. De même WAITZ, *Pseudoklementinen*, dans TU, XXV, 4 (1904), p. 156. n. 1. De même encore WILHELM BRANDT, *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk*, Leipzig, 1912, qui fait de lui un Juif de l'époque de Trajan.

[1] Cf. HARNACK, DG, I [4], 270, n. 1 : « Simon Magus für eine Fiction zu halten war eine schwere Verirrung der Kritik... » A. HILGENFELD s'était déjà rétracté sur ce point dans sa *Ketzergesch.*, p. 164. Il est d'ailleurs vraisemblable qu'il y eut plusieurs Simons : CH. GUIGNEBERT, *Primauté...*, p. 227 ; 253.

[2] LIGHFOOT insinuait que le prêtre romain Caius n'était qu'un nom derrière lequel s'abritait la personnalité, seule réelle, d'Hippolyte (*Journal of Philology*, 1868, p. 98-112). La publication des fragments syriaques d'un ouvrage d'Hippolyte contre Caius, par J. GWYNN (*Hermathena*, VI [1888], p. 397-418) l'a obligé à reconnaître son erreur (*The Apost. Fathers*, vol. II, part. I [1890], p. 380). Voir aussi J. RENDEL HARRIS, *Hermas in Arcadia and others Essays*, Cambridge, 1896, p. 44 et s.

[3] Voir dans **Sources**, l'Index *s. u. Montan.*

[4] CIG, t. IV, Index, p. 110 *s. u.* Μονταν(ός (v. g. n° 3858 : Μονταν(ὸν ἀρχιερέα Ἀσίας ; n° 3462 [Mysie] ; 4071 [Galatie] ; 4187 [Pont]) ; *Jahreshefte des archeol. Institutes in Wien*, VIII (1905), p. 172 (plaque de marbre dans l'intérieur de l'église de Notion, près d'Ephèse). Le nom est fréquent

dants, dont un au moins — celui de l'anonyme cité par Eusèbe — est assez voisin des événements, Montan n'était pas né de parents chrétiens. Au moment de son entrée en scène, il était νεόπιστος, tout nouvellement converti [1]. Didyme nous apprend qu'antérieurement à cette conversion, il exerçait les fonctions d'ἱερεύς εἰδώλου [2]. « L'idole » est nommée dans la *Discussion entre un orthodoxe et un montaniste* publiée par G. Ficker en 1905 : « Μοντανός ὁ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερεύς [3]. » Il aurait donc été prêtre d'Apollon. D'autre part, dans la lettre XLI, 4, adressée à Marcella, saint Jérôme s'exprime ainsi, sur un ton dont l'ironie est assez apparente. « Cette plénitude que saint Paul n'a pas eue, ... Montan, un châtré, un demi-homme, l'aurait eue (*abscisum et semivirum habuisse Montanum* [4]). » *Semivir* s'emploie assez souvent dans le sens d'amolli, d'efféminé [5]. Mais *abscisus* est d'une netteté brutale qui ne comporte guère l'acception métaphorique [6].

Avant la découverte de G. Ficker, on admettait généralement que Montan avait été prêtre de Cybèle et qu'il s'était soumis au rite sanglant exigé par la déesse. J'ai montré ailleurs [7] que, contrairement à l'avis de Ficker, cette hypothèse a plus de chances d'être exacte que celle de l'auteur de la *Discussion*.

sous sa forme latine, en Occident (CIL, III, Suppl., pars posterior, fasc. IV, V, p. 2401). Il y eut sous Valérien un martyr Montanus dans la Proconsulène : SCHWARZE, p. 120 ; DELAHAYE, *Les Orig. du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 132, 436 ; on cite un autre Montanus, martyr à Sirmium : *ibid.*, p. 293.

[1] V, XVI, 7.

[2] **Sources**, p. 160, l. 31.

[3] *Ibid.*, p. 103, l. 4.

[4] *Ibid.*, p. 170, l. 2.

[5] Virgile, *Æn*, IV, 215 : « Et nunc ille Paris, cum semiuiro comitatu. » Tite-Live, XXXIII, 28 « ... Qui tam atrocem caedem pertinere ad illos semiuiros crederent. »

[6] C'est le terme propre pour « castrat », surtout chez les écrivains ecclésiastiques : Arnobe, *Nat.*, I, XLI ; V, XXXI ; XLII ; Lactance, *Inst.*, I, XIII, 1 ; Ambroise, *Exh. uirg.*, III, XVII ; Augustin. *Ciu. Dei*, VI, VII, etc.

[7] Voy. l'Introduction des **Sources**, chap. V, § III.

Il faut convenir au surplus que nous sommes moins bien informés sur Montan que sur la plupart des grands hérésiarques du IIme siècle. Ainsi, nous savons de Valentin qu'il était né en Egypte, qu'il fit ses études à Alexandrie, qu'il passa à Rome ; qu'exclu une première fois de l'Église, il y fut réintégré ensuite, puis excommunié définitivement. De Rome, nous le suivons dans son voyage à Chypre, d'où ses idées devaient rayonner sur tout l'Orient. — Encore plus nettement caractérisée nous apparaît la personnalité de Marcion, simple marchand qui, par la force de sa réflexion personnelle, se constitue tout un système de la révélation chrétienne, cherche à le faire accepter de l'Église, puis, déçu dans ses rêves un peu naïfs d'autodidacte, se consacre dès lors à la propagande la plus active et la plus efficace, pour le bien des idées qu'il croit justes.

Bien plus d'incertitude subsiste relativement aux épisodes de la vie de Montan, et sur sa personnalité véritable. Mais l'importance de son influence initiatrice ne saurait être méconnue, si l'on ne tient absolument (et c'était bien l'arrière-pensée de Schwegler) à substituer à l'action des individus des combinaisons plus ou moins fantômatiques d'idées se heurtant et luttant entre elles à l'instar des êtres en chair et en os. L'Anonyme d'Eusèbe marque de la façon la plus claire que c'est lui qui fut à l'origine le promoteur actif du « réveil » et qui, par la contagion de son enthousiasme, s'attira peu à peu d'ardentes fidélités en dépit des coalitions dressées contre lui [1]. Depuis lors, les modalités de son rôle nous échappent, mais il n'est pas douteux que ce rôle ait été considérable. « Ce qu'est ce nouveau docteur, « déclarait Apollonius dans son réquisitoire contre le Mon- « tanisme [2], ses actes et son enseignement le montrent. C'est « lui qui a enseigné à rompre les mariages, qui a fixé des lois

[1] *H. E.*, V, XVI, 7 et s.
[2] *Ibid.*, V, XVIII, 2.

« pour les jeûnes, qui a donné à Pépuze et à Tymion le nom « de Jérusalem, et qui voulait que l'on s'y rassemblât de « toutes parts ; c'est lui qui a établi des percepteurs d'argent ; « c'est lui qui, sous le nom d'offrandes, a imaginé d'accepter « des présents ; qui pourvoit au salaire de ceux qui prêchent « sa doctrine, afin que la gloutonnerie aide son enseignement « à prévaloir. » Doctrine, organisation, Apollonius le rend responsable de tout. Parmi les opuscules qui servirent le développement de la secte, certains émanaient de lui ou circulaient sous son nom [1]. C'est à la « prophetia Montani, Priscae, Maximillae » que faillit aller la bienveillance du pontife romain cité par Tertullien [2].

De sa mort, nous ne connaissons que ce que nous en dit l'Anonyme, d'après qui Montan se serait pendu [3]. Mais l'Anonyme a la discrétion d'observer qu'il ne peut se porter personnellement garant de l'histoire qu'il raconte ; de plus, le parallélisme évidemment cherché avec la mort de Judas rend bien douteux ce prétendu suicide.

A tout prendre, Montan demeure, quoi qu'on en ait dit, au premier plan [4], et si le nom d'autres protagonistes est cité quelquefois à l'exclusion du sien, c'est qu'il eut des disciples qui, de son vivant même, secondèrent son action, et qui la continuèrent après sa mort.

[1] Voir les oracles, et le *Décret* de Gélase (**Sources, n° 186**).

[2] *Adu. Praxean*, I.

[3] *H. E.*, V, XVI, 13.

[4] « There can be no doubt, écrit M. RAMSAY dans l'*Expositor* (IX, 146), that Montanus considered himself to be the apostle of light and that this character, position and influence were analogous to those of the other leaders who made the Church of Phrygia, and whose memory has not been kept alive by the brand of heresy. » On verra plus loin que les « oracles » que nous possédons ne sont attribués nommément qu'à Montan, à Maximilla et à Priscilla.

IV

Deux femmes apparaissent donc dans l'histoire associées à lui. Priscilla (ou Prisca) [1] et Maximilla passèrent pour les interprètes de « l'Esprit » au même titre que l'hérésiarque, et elles aussi collaborèrent puissamment au grand réveil phrygien. Elles n'ont point échappé au traitement énergique par lequel Schwegler aimait à volatiliser les personnalités historiques. Tout en concédant prudemment que l'une ou l'autre d'elles « mag historische Thatsache sein » [2], Schwegler les assimile à l'Hélène de Simon le Magicien ou à la Philumène d'Apelle, pures fictions à ses yeux. La « triade stéréotypée », Montan, Maximilla, Priscilla, ne serait qu'une sorte de symbole des théories de la secte sur la Trinité et sur les organes de la révélation.

On s'étonne qu'un esprit aussi pénétrant que Schwegler — le seul véritable philologue de l'école de Tubingue, comme l'appelle M. E. Schwartz [3], — se soit obstiné à ces combinaisons chimériques dont la simple lecture des documents originaux fait sentir l'irréalité. Grand eût été l'étonnement des évêques d'Asie, d'un Zotique de Cumane, d'un Julien d'Apamée, d'un Sotas d'Anchiale, si on avait voulu leur persuader que ces femmes, dont ils contrecarraient si énergiquement la propagande dangereuse, n'étaient que de fuyantes représentations du *Logos* et du *Pneuma!* C'était ailleurs que dans le royaume des ombres que se nouaient

[1] *Prisca* et *Priscilla* alternent exactement comme pour le nom de la femme d'Aquila dans les *Actes* et dans les *Epîtres* de saint Paul. Voyez **Sources,** à l'Index, et comp. d'une part *Actes*, XVIII, 2, 18, 26 et d'autre part *Rom.*, XVI, 3 ; *I Cor.*, XVI, 19 ; *II Tim.*, IV, 19.

[2] *Montanismus*, p. 248.

[3] Dans sa grande édition d'Eusèbe, t. III, p. XLV.

tant de luttes passionnées, où les questions de personnes empoisonnaient les questions d'idées.

Au surplus, s'il n'est pas douteux que Maximilla et Priscilla aient exercé dans la secte, auprès de Montan, un véritable magistère doctrinal, leur physionomie propre demeure enveloppée, comme celle de Montan lui-même, d'une certaine obscurité. Saint Jérôme les appelle « nobiles et opulentes feminas »[1], mais il ne sait guère des toutes premières origines du Montanisme que ce qu'il en a lu dans Eusèbe, et il est à craindre qu'il n'y ait là de ces épithètes vagues comme il en prodigue dans son *de Viris illustribus* pour donner à ses phrases plus de plénitude. Les hérésiologues postérieurs leur ont été, en général, peu cléments[2]. L'Ambrosiaster dénonce le mensonge de leur apparente vertu. Le décret du Pseudo-Gélase leur décerne l'épithète d'*obscenissimae*. Les années avaient noirci à ce point leur réputation, que saint Cyrille de Jérusalem, au moment de parler d'elles, dans une de ses catéchèses, s'interrompt pudiquement « par respect pour les femmes présentes ». Et pourtant, que les tout premiers polémistes catholiques aient omis de les attaquer sur le chapitre des mœurs, cela donne à penser qu'elles étaient effectivement inattaquables. On contesta la virginité de Prisca, dont les montanistes tiraient gloire, mais on ne la contesta qu'en soutenant qu'elle avait été mariée[3]. Quand Apollonius, pourtant si impitoyable à l'égard des coryphées du montanisme, veut flétrir les faiblesses de ces pseudo-prophètes, c'est à leur rapacité, à leur amour de la parure qu'il s'en prend, non pas à l'immoralité de leur vie[4]. De tels indices justifient, à tout prendre, le respect pieux que

[1] **Sources, n° 134.**

[2] Ambrosiaster, *in Ep. II ad Thess.*, V, (P. L., XVII, 478) ; Ps.-Gélase, *Notitia librorum apocryph.* (P. L., LIX, 164) ; Cyrille, *Catéchèses*, XVI, 8 (P. G., XXXIII, 928). Voir encore Isid. de Péluse, *Ep.* I, CCXLII (P. G., LXXVIII, 329) ; Ps.-Chrysostome, Περὶ ψευδοπροφητείας, V (P. L., LIX, 559).

[3] *H. E.*, V, XVIII, 3.

[4] *Ibid.*, V, XVIII, 4 et 7.

Tertullien témoignera à la « sainteté » de Maximilla et de Priscilla [1].

On a essayé d'expliquer l'importance du rôle départi aux deux prophétesses et l'éclat du prestige dont elles furent entourées par certains caractères propres à la civilisation de l'Asie Mineure. M. W.-M. Ramsay [2] observe qu'un des traits les plus frappants de la religion et de la société asiates, ce fut la place faite aux femmes dans la vie publique. En dépit de l'incapacité civile où elles étaient maintenues, le régime municipal, tel qu'il s'était constitué sous l'égide de la domination romaine, favorisait remarquablement leur accession aux honneurs publics. De nombreuses inscriptions nous les montrent chargées de certaines « liturgies », de celles surtout qui avaient le culte pour objet. Il y eut même des femmes prytanes, des femmes hipparques : dignités qui, il est vrai, étaient à cette époque à peu près purement nominales [3]. De tels privilèges ne trahissent-ils pas l'estime générale dont jouissait la femme en ces contrées ?

Il ne faudrait pas exagérer, je crois, l'importance de ce « relèvement ». La vérité est que le goût des fêtes, des beaux spectacles, soigneusement cultivé par les Romains chez leurs administrés pour le plus grand profit de la *pax romana*, entrainaît des frais considérables. D'où une inclination fort naturelle à répartir, sans regarder de trop près aux bénéficiaires, ces charges honorifiques dont de profitables libéralités constituaient justement la rançon : « Le fait... qui domine tous les autres, c'est qu'aux anciennes conditions d'accès aux emplois publics s'est substituée la considération exclusive de la richesse. Il n'existe plus de conditions d'âge, de sexe ou même de nationalité : les dignités municipales sont à ceux qui peuvent subvenir aux dépenses incombant

[1] *Adu. Marc.*, V, VII.
[2] *The Church...*, p. 457.
[3] Cf. V. CHAPOT, *La province rom. procons. d'Asie*, p. 161.

à qui veut se parer du titre de magistrat... L'essentiel était qu'un patrimoine se rencontrât qui pût fournir l'allocation attendue par la cité [1]. »

Le besoin de « faire » de l'argent primait donc en l'espèce tout autre sentiment. C'est ouvrir un trop généreux crédit aux citoyens de la province d'Asie que de leur supposer un idéalisme chevaleresque auquel ils ne songeaient guère.

En réalité, le phénomène dont la Phrygie déroula le spectacle procédait de causes très générales dont on retrouve l'équivalent dans maint épisode de l'histoire des religions. Il n'est guère de sectes où la femme, capable à un plus haut degré que l'homme d'exaltation et d'enthousiasme pour ce qu'elle croit juste et bon, n'ait donné la preuve des énergies religieuses qui vivent en elle. Seulement, dans la secte montaniste, deux femmes, au lieu de rester mêlées au gros des prosélytes, s'étaient détachées au premier plan, à côté de l'initiateur du mouvement.

V

Autour de Montan, de Maximilla et de Priscilla, des partisans, d'abord peu nombreux [2], se groupaient de plus en plus serrés.

Avec cet esprit pratique qui n'est pas exceptionnel chez les mystiques, Montan créa une caisse, laquelle fut administrée en premier lieu par un certain Théodote [3]. Les dons y affluèrent, et non pas seulement de la main des riches : les plus humbles tenaient à y verser leur obole [4]. Peut-être même les prophètes ne reculèrent-ils pas devant certains

[1] I. Lévy, *Etude sur la vie municipale de l'Asie-Mineure*, dans la *Revue des Etudes grecques*, t. XII (1899), p. 257-258.

[2] *H. E.*, V, xvi, 9.

[3] V, xvi, 14 ; cf. V, xviii, 2 ; 4 ; 7 ; 13.

[4] V, xviii, 4 et 7.

placements avantageux [1]. Ils purent ainsi envoyer partout des émissaires payés qui répandaient la bonne parole [2]. Outre Théodote, l'ἐπίτροπος des finances montanistes, nous connaissons plusieurs autres de ces prosélytes : Alcibiade, un des fidèles de la première heure [3] ; Thémison, le compagnon habituel de Maximilla [4], Alexandre, celui-là même sur qui s'appesantiront si cruellement les attaques orthodoxes [5] ; plus tard Miltiade qui tiendra un emploi important, et par le nom duquel la secte fut quelquefois désignée [6].

Grâce à cette organisation intelligente, le succès de la propagande montaniste devenait fort inquiétant ; d'autant plus que, non contents de communiquer à autrui leurs ardentes aspirations vers une vie plus rigide et plus pure, les prophètes traitaient sans aucun ménagement l'Eglise établie, comme si ses cadres officiels étaient désormais impuissants à enclore une vie véritablement religieuse [7]. « Voici encore « Thémison, s'exclame Apollonius, qui a enveloppé sa cupidité « de dehors avantageux, et, n'ayant pu porter le signe de « la confession, s'est débarrassé de ses fers à force d'argent. « Pour cela même, il aurait dû se faire humble, — et il a « osé parler haut comme un vrai martyr, *et composer à « l'imitation de l'Apôtre une lettre catholique* pour catéchiser « des gens dont la foi était meilleure que la sienne ; il a « entamé des polémiques, avec des mots vides de sens, *et il a « blasphémé contre le Seigneur, les Apôtres et la sainte Eglise.* »

C'est dans ce passage que se trouve employée pour la première fois cette expression de « lettre catholique » qui, en Orient, devait être appliquée un peu plus tard aux sept

[1] C'est ce qu'on peut déduire de l'interrogation ironique d'Apollonius, V, XVIII, 11 « προφήτης δανείζει ; »

[2] V, XVIII, 2.

[3] V, III, 4.

[4] V, XVI, 17 ; cf. V, XVIII, 5. Le nom d'un Thémison figure dans une inscription de Laodicée : RAMSAY, *Cities.*, I, p. 74, n° 7.

[5] V, XVIII, 6 ; 9.

[6] V, XVI, 3 ; V, III, 4.

[7] *H. E.*, V, XVI, 9 ; V, XVIII, 5.

épîtres encore connues sous ce nom [1]. La lettre de Thémison était « catholique », c'est-à-dire « universelle », en ce sens qu'elle était adressée, non pas à tel correspondant en particulier, mais à l'ensemble de la catholicité [2], — ou à l'ensemble des Églises de Phrygie [3], — ou simplement à plusieurs de ces Églises [4]. Peut-être aussi l'épître ne portait-elle aucune adresse déterminée, à l'instar de la *Prima Johannis* [5]. En tous cas, l'ambition de Thémison s'était haussée jusqu'à prétendre endoctriner toute une collectivité de fidèles, renouant ainsi la tradition des grands apôtres, d'un Pierre, d'un Jacques ou d'un Jean, dont les exhortations dogmatiques et morales avaient été le réconfort des chrétientés naissantes [6]. Mais au lieu de prêcher l'union et la discipline, c'étaient des paroles de colère et de haine qu'il avait présomptueusement jetées aux quatre vents du ciel [7] !

[1] Cf. Leipoldt, I, 257 ; Jacquier, III, 185 ; DB, article *Catholic Epistle*, t. I, p. 360. Une scholie, attribuée à Θεοδώριτος, et que l'on rencontre dans plusieurs manuscrits des Epîtres « catholiques » (cf. H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, I, 1 (1902) p. 333] explique ainsi l'expression : « Ces lettres ne sont pas adressées à *un* peuple ou à *une* ville, mais aux fidèles en général, — soit à tous les Juifs de la Diaspora, comme fait Pierre, soit à tous les chrétiens vivant sous la même foi. » En réalité, le sens du mot est un peu plus complexe, ainsi qu'on le verra ci-dessus.

[2] Comme la IIme de Pierre et l'Epître de Jude.

[3] Comme la Ire de Pierre, laquelle est adressée « aux étrangers de la dispersion du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie ».

[4] Comme les Epîtres « catholiques » de Denys de Corinthe à l'Église de Gortyne et aux autres Églises de Crête, à l'Église d'Amastris et à celle du Pont. Cf. Routh, *Reliq. sacrae*, I², 195-196. Eusèbe, H. *E.*, IV, xxiii, 5-6.

[5] Il est bien probable que c'est, non pas à saint Paul (comme le veut Zahn, GK, I, 1, p. 9), mais à l'apôtre Jean qu'Apollonius accuse Thémison d'avoir voulu s'assimiler, dans la démence de son orgueil. Les épîtres de saint Paul n'ont jamais reçu le titre de *catholiques*, en dépit de l'œcuménicité de leur diffusion.

[6] Harnack, *Mission..*, I², p. 286-7.

[7] Je mentionne ici pour mémoire l'étrange hypothèse développée par M. T. Barns d'après qui Thémison « évêque montaniste de Pepuza (?) (p. 53) » aurait constitué son *Épître catholique* avec la IIme Épître de Pierre, après y avoir incorporé une bonne partie de l'Épître de Jude, puis aurait publié le tout sous son nom. A cette exégèse fantaisiste ce qui manque, c'est l'ombre même de la vraisemblance.

De telles prétentions ne pouvaient manquer de blesser au vif l'épiscopat d'Asie qui comptait alors dans ses rangs des hommes d'une haute valeur personnelle [1]. Marcha-t-il avec la belle unanimité que lui prêtent les auteurs utilisés par Eusèbe ? Il n'est guère douteux qu'il n'y ait eu parmi ses membres des défections, pudiquement voilées après coup par les historiens orthodoxes [2]. Mais, en son ensemble, il tint bon et demeura irréductible, entraînant à sa suite le gros inentamé des fidèles.

Très montées contre les novateurs, certaines Églises leur ménagèrent de fâcheuses *conduites*. Il y eut des séditions locales, au cours desquelles Montan, les prophétesses ou les *missi dominici* furent brutalisés, chassés [3]. Mais ces procédés expéditifs risquaient de paraître bien sommaires aux yeux des indécis. Il fallut que la résistance prît des formes plus régulières, et dignes de la cause qu'elle avait à servir. Les évêques essayèrent de la dialectique. Ils provoquèrent les novateurs (qui, semble-t-il, agissaient d'ordinaire séparément) à des discussions publiques [4], comptant bien les perdre ainsi dans l'opinion. Ces colloques tournèrent parfois à l'honneur du parti orthodoxe [5], mais en maint endroit ils n'eurent pas le succès espéré : les fanatiques qui entouraient les prophètes empêchaient, paraît-il, tout débat loyal. Ce fut vainement qu'à Pépuze même [6], Zotique de Cumane [7]

[1] Cf. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 172.

[2] Voy. plus loin, p. 146.

[3] *H. E.*, V, xvi, 12 (... προφητοφόντας) ; cf. l'oracle de Maximilla, cité *H. E.*, V, xvi, 17.

[4] V, xvi, 16.

[5] V, xvi, 4.

[6] V, xvi, 7 ; V, xviii, 13. Il me paraît logique de lier dans ce dernier passage ἐν Πεπούζοις à ἐπίστας, et non à προφητεύειν comme le voudrait Harnack (*Chron.*, I, 366).

[7] Ce « bourg » de Cumane est à distinguer 1° de la ville de Comana « Hierapolis » en Cappadoce, que décrit Strabon (XI, 521 ; XII, 535, 537) et dont les ruines sont encore visibles à 10 milles au N.-W. de Guskun, dans le vilayet d'Adana (R. Oberhümmer les identifie à tort dans son *Bericht uber eine Reise in Syrien und Kleinasien*, Gotha, 1897) ; 2° de la

et Julien d'Apamée [1] voulurent se mesurer avec Maximilla, Sotas d'Anchiale [2] rencontra le même insuccès, quand il se mit en devoir d'exorciser le « démon » de Priscille [3].

Les conférences pacifiques n'aboutissant pas, on employa des moyens plus rigoureux et plus décisifs. En beaucoup d'endroits s'assemblèrent des synodes [4]. Ce sont les premiers dont l'histoire de l'Église fasse mention [5]. On remarquera que l'Anonyme dit « τῶν... κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας συνελθόντων »; ce n'était donc pas seulement les évêques, mais aussi des laïcs qui, plus ou moins nombreux, se groupaient ainsi pour examiner les mesures à prendre contre les sectaires. Initiative dont les résultats durent être excellents, si l'on en juge au développement que prit très vite en Orient l'usage des réunions conciliaires ou synodales, objet de l'admiration et de l'envie de Tertullien [6]. On examina donc l'attitude des novateurs ; on pesa leurs opinions. Elles furent jugées incompatibles avec l'esprit de l'Église, et ceux-ci se virent excommuniés. Dès lors on les

ville de Comana « Hierocésarée », dans le Pont, aujourd'hui Gümenek, dans le vilayet de Siwas. — Il faut probablement le chercher en Pamphylie. Cf. Le Quien (I, 1009) ; Routh, *Rel. sacrae*, II², 210. — On remarquera que Zotique est le premier « chorévêque » dont l'histoire fasse mention : Gillmann, *das Institut der Chorbischœfe in Orient*, München, 1903, p. 12 et s. (Veröff. aus dem kirchenhist. Seminar München, II, Reihe, Nr. I).

[1] Il s'agit d'Apamée *Cibotus* (ἡ Κιβωτὸς λεγομένη, Strabon, XII, 576, ed. Meineke, II, 810), sise vers la source du Méandre. C'était une des principales cités commerciales de l'Asie. Cf. *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, I, 2 (1907), col. 2500-2523. Il n'y a pas de raison qui oblige à distinguer l'Apamée de *H. E.*, V, XVI 17, et l'Apamée de *H. E.*, V, XVI, 22. — Il y avait une autre Apamée en Bithynie sur la Propontide, et à peu de distance de la mer (Strabon, XII, 563 ; Pline, *Hist. nat.*, V, 149 ; Appien, *Bell. Mithr.*, LXXVII).

[2] Anchialos (on rencontre aussi la forme Ἀγχιάλη, v. g. Strabon, VII, 319), aujourd'hui Ankhialo, était situé sur les côtes de Thrace. Il ne saurait être question ici d'Anchiale, en Cilicie, près de Tarse.

[3] *H. E.*, V, XIX, 3.

[4] V, XVI, 10.

[5] Harnack, ACL, II, 797 et s. ; *Entstehung u. Entwickelung des Kirchenverfassung..*, p. 110 et s. ; Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, I, 1, 127 et s. Le témoignage de *Libellus Synodicus* sur ces Conciles est sans autorité. Voy. **Sources**, *Introd.*, chap. VI, § VI.

[6] *De Ieiun.*, XIII (Œ., I, 872.)

traita en pestiférés, d'autant plus dangereux que la contagion était plus prompte. Quand les martyrs orthodoxes se trouvaient associés à des martyrs montanistes, loin de déposer toute haine, en faveur de leurs communes souffrances, loin de se sentir solidaires avec eux, du fait de la parité de leur sacrifice, ils les tenaient à distance, les obligeaient à faire bande à part et évitaient soigneusement de se mêler à eux. Cette mise en quarantaine avait été pratiquée, vers le temps où écrivait l'Anonyme, à Apamée sur le Méandre, lors du martyr de Caius et d'Alexandre d'Eumeneia [1] et de leurs compagnons [2].

Les polémiques orales et les pénalités ecclésiastiques ne pouvaient suffire : on eut recours aussi, de fort bonne heure, aux réfutations livresques, et beaucoup parmi les hommes « les plus éloquents » de l'époque y prirent part [3]. Nous reviendrons sur les épisodes qui marquèrent ces luttes ardentes et nous dirons quels champions y descendirent. Mais il faut préciser tout d'abord, autant que faire se peut, la doctrine montaniste primitive, ferment de tant de disputes fratricides.

EXCURSUS

Alcibiade et Miltiade

Il s'est produit, dans les chapitres d'Eusèbe relatifs au Montanisme, une singulière confusion de noms, dont il est difficile de distinguer l'origine et de débrouiller l'enchevêtrement. Là où l'erreur est le plus manifeste, c'est au début du chap. V, XVII, 1 : tous les manus-

[1] La ville d'Eumeneia se trouvait en Grande Phrygie (Strabon, II, 576), plus tard Phrygie Pacatienne, dans la région arrosée par le Méandre ; aujourd'hui Ischikli (ERNST FRIEDRICH, *Uebersichtkarte von Kleinasien*, Halle a. S. 1898, E[5]). Cf. RAMSAY, *Cities*, I, 353 et s. et CIG, 3884 et s. RAMSAY a réuni les inscriptions chrétiennes d'Eumeneia dans *Cities*.., II, p. 353-395.

[2] V, XVI, 22. Les noms d'un Caius et d'un Alexandre se rencontrent dans les inscriptions d'Eumeneia : cf. RAMSAY, *Cities*, II, p. 514 et s. (pour Caius, n° 353 ; pour Alexandre, n°s 355, 359, 370, 376, 386).

[3] V, XVI, 1 ; cf. V, XVI, 2.

crits portent : « καὶ Μιλτιάδου συγγραφέως μέμνηται » et tous portent, un peu plus bas, « ἐνισταμένων τῷ Ἀλκιβιάδου τοῦ ἀδελφοῦ συγγράμματι » sauf le *Parisinus* 1436 qui donne, par conjecture, Μιλτιάδου [Fol. 71, l, 3 sur un grattage : τῷ (*sic*) ἀλκ////ιάδου corrigé en μιλτ//ιάδου]. La traduction syriaque offre également le nom d'Alcibiade.

Or il est impossible qu'Eusèbe parle ici de deux personnages différents. Il amorce d'abord une citation relative à Miltiade, puis il la transcrit textuellement. Si on admet une dualité de noms, le passage devient inintelligible. Rufin (éd. MOMMSEN, t. II, p. 471) et Nicéphore (H. E. IV, XXIV ; P. G., CXLV, 1040) s'en sont bien aperçus, et ils ont laissé tomber le nom d'Alcibiade, maladroitement inséré dans le grec.

Cet échange entre le nom de Miltiade et celui d'Alcibiade, qui n'est pas douteux dans le passage mentionné, on le soupçonne encore dans d'autres textes voisins de celui-là. Considérons en effet le chapitre III, 4, du livre V : un Alcibiade y est présenté comme un des chefs du montanisme naissant, à côté de Montan et de Théodote. Au chapitre XVI, 3, un Miltiade apparaît, dans la narration de l'Anonyme, comme protagoniste de la même « hérésie ».

Il y aurait donc eu un Miltiade montaniste, un Miltiade antimontaniste, un Alcibiade coryphée de la prophétie nouvelle. *A priori*, la chose n'a rien d'invraisemblable. Toutefois, la bévue certaine de V, XVII, 1, incline quelques critiques à croire qu'il s'est produit une confusion parallèle dans V, III, 4, ou dans V, XVI, 3. Qui tient à l'éliminer doit corriger soit l'un, soit l'autre de ces deux passages.

a) Pour corriger Ἀλκιβιάδην en Μιλτιάδην, V, III, 4 (c'est le parti auquel s'arrêtent Salmon, DCB, III, 916, et Zahn, GK, II, 125), on peut alléguer que, quelques lignes plus haut (V, III, 2-3), Eusèbe a cité à trois reprises le nom d'un Alcibiade, martyr de Lyon, qui scandalisait les autres confesseurs par son abstention systématique de certains aliments. Il est possible que de très bonne heure — et qui sait si le *lapsus* ne remonterait pas à Eusèbe lui-même ? — le nom d'Alcibiade ait supplanté celui de Miltiade. Dans cette hypothèse, le nom d'Alcibiade serait complètement éliminé de l'histoire du montanisme. En revanche, la dualité des deux Miltiades, l'un montaniste, l'autre antimontaniste, est maintenue.

b) D'autres critiques, tels que Dindorf, dans son édition d'Eusèbe (à l'Index, p. 498 et 518 [deux références fautives en ce dernier endroit]), Harnack (ACL, p. 256 et *Chron.*, I, 364, n. 5), laissent subsister Ἀλκιβιάδην, V, III, 4, et préfèrent remplacer, dans V, XVI, 3, Μιλτιάδην par Ἀλκιβίαδην. Il n'y aurait plus, à ce prix, de Miltiade montaniste, mais seulement le Miltiade, écrivain ecclésiastique, nommé V, XVII, 1, — et dont Eusèbe atteste l'existence en d'autres passages, v. g. V, XXVIII, 4.

S'il faut opter entre ces deux solutions, c'est la première que, pour ma part, je choisirais le plus volontiers. Elle a cette supériorité de reposer sur une explication très naturelle : la faute rentrerait dans la série des dittographies, si fréquentes dans les mss. et à quoi tout homme qui écrit est plus ou moins exposé.

Au surplus, ne serait-il pas plus simple, et plus sûr encore, de laisser tel quel le texte des mss. sauf au chap. XVII, 1, où la correction, je l'ai dit, s'impose ?

Alcibiade, puis Miltiade, sont désignés tour à tour comme chefs de file des montanistes. Mais leur action se réfère à des périodes très différentes. Alcibiade apparaît comme un des auxiliaires de Montan à l'*origine même du mouvement :* Eusèbe le dit de la façon la plus explicite. — Par contre, le Miltiade montaniste est désigné par l'Anonyme comme un des chefs de la secte, au *moment où lui-même écrit,* c'est-à-dire à une époque où déjà Montan et Maximilla étaient morts, celle-ci depuis treize à quatorze ans (V, XVI, 13 ; 19). — Le conflit entre les deux données n'est donc qu'apparent et se résout par la considération de la période à laquelle chacune d'elle se rapporte.

Le texte traditionnel de V, III, 4 et de V, XVI, 3 étant maintenu, on s'explique mieux l'erreur indubitable de V, XVII, 1. Associés dans la mémoire du transcripteur par la parité du rôle dévolu à chacun d'eux, ces deux noms, Alcibiade, Miltiade, se sont échangés spontanément sous sa plume. Il y a là le phénomène fort simple d'une association d'idées qui se renoue à contre-temps, après s'être légitimement liée un peu auparavant.

Pourquoi Eusèbe n'a-t-il pas noté, ne fût-ce que par une remarque incidente, cette rencontre curieuse : un Miltiade montaniste, un Miltiade antimontaniste ? C'est qu'il est plus préoccupé de fournir des documents authentiques et d' « extraire » les ouvrages dont il dispose, que d'éclairer ses textes de remarques appropriées. Il n'est pas exceptionnel qu'il juxtapose, sans s'étonner, et sans penser que ses lecteurs en demeureront perplexes, des données de conciliation difficile (Voy. V, XVI, 12 et V, XVI, 20-21, sur les martyrs montanistes [1]). Sa méthode comporte de ces imperfections. Mais n'imposons pas aux faits notre goût de netteté à tout prix.

[1] Cf. plus loin, p. 183.

CHAPITRE II

La doctrine montaniste primitive

Cette doctrine primitive du Montanisme, j'ai dit pour quelles raisons il est difficile de la bien connaître [1], et c'est là une constatation fâcheuse qu'il serait superflu d'établir à nouveau. La plupart des documents significatifs ont disparu, et ceux qui nous ont été conservés émanent d'écrivains plus ou moins passionnés dont le jugement est aussi peu « objectif » qu'il est possible.

En dépit de ces conditions défavorables, un agnosticisme trop absolu ressemblerait à du parti pris. Il y a chez Eusèbe, chez saint Épiphane, chez Origène, chez Tertullien, dans les comptes rendus du pseudo-Tertullien et d'Hippolyte, ailleurs encore, un certain nombre de données caractéristiques, d'indices suggestifs qui, choisis avec prudence et interprétés avec critique, permettent, je le crois, de recomposer les traits essentiels du montanisme *asiate*.

I

Les « oracles » montanistes

Pour comprendre le mot d'*oracle*, il faut se rappeler la définition qu'en donne Sénèque le Père [2]. Appliquée aux choses chrétiennes, elle eût été avouée de tout fidèle : « Quid

[1] Introduction des **Sources**, chap. Ier

[2] *Prooemium* des *Controuersiae ;* trad. Bornecque, I, p. 5.

est oraculum ? » demande-t-il au début de ses *Controverses* (I. IX), et la réponse est celle-ci : « Nempe voluntas divina hominis ore enuntiata. »

Les voyants phrygiens étant considérés comme des « prophètes » par ceux qui croyaient en leur mission, les paroles qu'ils articulaient sous l'influence de l'Esprit revêtaient le caractère auguste d'un enseignement doctrinal [1] et méritaient d'être, dans leurs moindres détails, pieusement notées. Quelle œuvre de polémique, si riche fût-elle d'arguments et de pensée, eût pu tenir lieu de ces messages divins ?

Aussi constatons-nous que, de très bonne heure, on en forma des recueils spéciaux qui circulèrent de proche en proche, pour l'édification d'un chacun [2]. C'est sans doute un de ces recueils que cite l'Anonyme, quand il extrait, d'un Λόγος κατὰ Ἀστέριον Ὀρβανόν, un oracle de Maximilla : « Et que l'esprit qui parle par la bouche de Maximilla ne dise pas, dans le même discours, celui *selon* Asterius Urbanus : Je suis pourchassée comme un loup, etc... [3] ». Du parallélisme de l'expression traditionnelle « Évangile *selon* saint Matthieu, *selon* saint Marc », etc..., on peut induire avec logique que cet Asterius Urbanus s'était fait, lui aussi, le compilateur des *dits* de Maximilla [4]. Saint Épiphane, qui a connu de seconde main une collection d'oracles de Montan, amorce ainsi une des citations qu'il en donne : « Λέγει γὰρ (ὁ Μοντανός) ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ... » Harnack en conclut que cette collection portait le titre « Ἡ τοῦ Μοντανοῦ προφητεία [5] ».

[1] WEINEL, *Wirkungen*, p. 100.

[2] Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, I « τὰς μὲν φερομένας αὐτῶν προφητείας. » Le fait qu'Apollonius ait réfuté ces prophéties κατὰ λέξιν (*ibid.*) implique qu'il opérait sur des documents écrits.

[3] *H. E.*, V, XVI, 17.

[4] On devine cette formule εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, etc. sous le latin du traducteur de saint Irénée : vg. I, XXVI, 2 ; I, XXVII, 2, etc. Elle est certainement plus ancienne qu'Irénée : cf. HARNACK, *Chron.*, I, 682. — Il faut réserver l'hypothèse où le κατὰ Ἀστ. O. serait une simple périphrase équivalant à un génitif : BONWETSCH, p. 17, n. 3.

[5] ACL, 238.

La chose est possible, mais non certaine. Le mouvement montaniste ayant été dès le début désigné par les mots « la prophétie », « la prophétie nouvelle », Épiphane songe donc peut-être, non pas à un titre à proprement parler, mais à cette dénomination usuelle.

Dans quelles conditions ces oracles furent-ils consignés par écrit ? Nous l'ignorons. Si l'on en croit les hérésiographes, ils auraient été rédigés par ceux-là même qui les avaient prononcés sous la dictée de l'Esprit. Le décret attribué au pape Gélase mentionne, pour les déclarer apocryphes (c'est-à-dire non canoniques et bons à rejeter) [1], les *opuscula Montani, Priscillae et Maximillae* [2]. Didyme, l'auteur de la Διάλεξις, Théodoret [3], font grief aux prophétesses d'avoir composé des ouvrages, et de les avoir signés de leur nom, initiative audacieuse par où elles auraient contrevenu aux réglementations de saint Paul sur le *ius docendi* féminin.

Je n'oserais m'inscrire en faux contre ces données aussi hardiment que le fait Th. Zahn [4]. Il y a des exemples d'extatiques écrivant après l'extase [5]. Cependant on a peine à se représenter ces « spirituels » du type agité transcrivant paisiblement et à tête reposée leurs apocalypses. On imagine mieux leurs brèves sentences, — d'un accent parfois si âpre et si passionné, vibrantes et comme haletantes —, saisies au vol, en pleine crise prophétique par des auditeurs attentifs, et fixées aussitôt.

La conjecture n'est pas chimérique. C'est de cette façon qu'au début du XVIIIme siècle les « avertissements » du prophète cénevol Élie Marion furent captés, grâce au zèle de certains de ses admirateurs, « dans le temps même qu'ils étaient prononcés ». Moyennant « quelques abréviations »,

[1] Tel est le sens d'*apocryphus* dans le *Décret* de Gélase. Cf. E. von Dobschütz, TU, xxxviii, 4 (1912), p. 286-7.

[2] **Sources, n° 186.**

[3] **Sources, n° 172.**

[4] GK, I, p. 5.

[5] Weinel, *Wirkungen*... p. 103.

ceux-ci réussirent à les fixer sans rien omettre d'essentiel. Voici, d'après un résumé contemporain de leurs témoignages (c'étaient Jean Daudé, de Nîmes ; Nicolas Facio, de la paroisse de Saint-André ; Charles Portalès, du Vigan ; quelques autres encore) comment ils opéraient [1] :

« Après un peu d'expérience, deux d'entre eux se faisant tour à « tour des signes de la voix pour marquer le dernier instant jusques « où ils se chargeoient de conserver en leur mémoire ou d'écrire les « paroles qui avoient été prononcées, il s'est trouvé qu'écrivant ainsi, « pour la plupart, des choses différentes, les deux Ecrits rassemblez en « un contenoient tout le Discours, ou du moins n'en avoient laissé « perdre, tout au plus, que très peu de paroles. Si un troisième écrivoit, « comme il ne se gênoit point, son manuscrit servoit de contrôle et de « preuve pour les deux autres, et quelquefois contribuoit encore à le « rendre plus parfait... Quoiqu'Elie Marion se ne souvînt pas toujours « absolument de tout ce qu'il venoit de prononcer, cependant sa « mémoire a souvent été d'un grand secours, pour remplir des vides, « ou pour corriger des paroles qui avoient été mal entendues. »

Morceau curieux, à la lumière duquel on comprend, étant donnée l'analogie des circonstances, comment les choses durent ou purent se passer seize siècles auparavant.

Et maintenant, au petit nombre des oracles qui ont survécu il nous faut consacrer un examen attentif, qui ne saurait être trop minutieux, puisque c'est la source même où s'alimenta la foi montaniste que nous atteignons ainsi.

II

Oracle n° 1

(D'après saint Épiphane, *Panarion*, XLVIII, XI.)

Ἔτι δὲ προστίθησιν ὁ αὐτὸς Μονταvὸς, οὕτω λέγων· Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ.

Montan ajoute encore ceci : « *C'est moi, le Seigneur Dieu tout puissant qui réside dans l'homme.* »

[1] ÉLIE MARION, *Avertissements,...* p. XII.

Oracle n° 2

(*Ibid.*)

Εἶτα πάλιν φησὶ τὸ ἐλεεινὸν ἀνθρωπάριον Μοντανὸς ὅτι, Οὔτε ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλὰ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον.

Ensuite le pitoyable petit homme qu'est Montan déclare encore : « *Je ne suis ni un ange ni un envoyé : c'est moi le Seigneur Dieu le Père qui suis venu.* »

Oracle n° 3

(D'après Didyme d'Alexandrie, *de Trinitate*, III, XLI, 1.)

Μοντανὸς γὰρ, φησὶν, εἶπεν· Ἐγώ εἰμι ὁ Πατὴρ, καὶ ὁ Υἱὸς καὶ ὁ Παράκλητος.

Montan a déclaré, dit-on : « *C'est moi qui suis le Père et le Fils et le Paraclet.* »

On peut comparer la Μοντανιστοῦ καὶ Ὀρθοδόξου Διάλεξις (ZKG, XXVI [1905] p. 452, l. 13 ; et dans mes *Sources*, p. 97, l. 25.)

Πρῶτον, ὅτι λέγει· Ἐγώ εἰμι ὁ Πατὴρ καὶ ἐγώ εἰμι ὁ Υἱὸς καὶ ἐγὼ ὁ Παράκλητος.

(Je hais Montan, déclare le catholique,) d'abord parce qu'il dit : « *C'est moi qui suis le Père, c'est moi qui suis le Fils, c'est moi le Paraclet.* »

Ces oracles, attribués tous trois à Montan, sont étroitement apparentés pour le sens et doivent être expliqués ensemble.

Notons d'abord quelques observations de détail. Κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ (oracle n° 1) est une expression de l'*Apocalypse* [1]. — Il y a controverse sur le sens de πρέσβυς dans

[1] *Apoc.*, I, 8 ; IV, 8 ; XI, 17, etc. Voir GEBHARDT-HARNACK-ZAHN, *Patrum apost. op.* (Leipzig, 1878). Fasc. I, part. II, p. 134 : C. CASPARI, *Quellen zur gesch. des Taufsymbols*, Christiana, 1875, III, p. 210-211. L'expression figure dans un document chrétien publié par GRENFELL-HUNT,

l'oracle n° 2. Ce mot n'est pas scripturaire. Ni les Pères apostoliques, ni les Apologistes ne l'emploient. Dans la langue profane, il signifie *vieillard*, ou encore *envoyé*. Voigt [1] estime qu'il doit être interprété ici d'après certains textes de Papias (dans Eusèbe, H. E. III, XXXIX, 3 et s.) et de saint Irénée *contra Haer.*, II, XXII, 5 ; IV, XXVII, 1, 2 ; XXX, 1 ; XXXI, 1 ; XXXII, 1 ; V, V, 1 ; XXXIII, 3 ; XXXIV, 1, 2 ; fragm. 2, éd. STIEREN), au sens de « presbytre ». D'après Voigt Montan répond à la question qui lui a été posée ou qui pourrait lui être posée sur le point de savoir : « ... ob durch ihn ein Engel rede oder *einer der schon verstorbenen Alten der Kirche*, d. i. der Apostel und ihrer Schüler. » Et il ajoute en note : « Si πρέσβυς ne faisait que répéter l'idée d'envoyé céleste, déjà exprimée par ἄγγελος, on ne comprendrait pas cette dualité d'expression. » L'explication me paraît fausse. En premier lieu, ni Papias ni Irénée ne disent πρέσβυς dans l'acception que relève Voigt, mais bien πρεσβύτερος. En second lieu πρέσβυς ne fait aucunement double emploi avec ἄγγελος : Montan certifie qu'il n'est ni un messager *divin* (ἄγγελος) ni un envoyé *humain* (πρέσβυς). Ces deux idées sont distinctes et veulent être signifiées par des vocables différents. — Relevons enfin dans l'oracle n° 3 l'insertion tout à fait exceptionnelle du mot παράκλητος comme troisième terme de la formule trinaire.

Faut-il attribuer à Montan la prétention outrecuidante de s'être assimilé à Dieu le Père, ou aux trois personnes de la Trinité ? Certains modernes l'ont cru [2], sur la foi du seul Épiphane : ni Didyme, en effet, ni l'auteur de la Διάλεξις

Oxyr. Papiri, VI, 925. Elle est fréquente chez Justin (v. g. *Dial. c. Tryph.* XVI, 4 ; XXXVIII, 2 ; LXXXIII, 4, etc.) ; chez Clément de Rome (*I Cor.*, II, 3 ; XXXII, 4 ; LXII, 2, etc.)

[1] *Vercholl. Urk.*, p. 324.

[2] TILLEMONT, *Mémoires*, II, 432. « S. Épiphane rapporte que Montan ne prétendoit pas seulement être le Paraclet, mais qu'il se disoit aussi être Dieu le Père. Il n'est point nécessaire de recourir à la doctrine de Sabellius pour accorder ces choses : un possédé et un fou est capable de tout dire. » Voir aussi PLUQUET et CLARIS, *Dict. des Hérésies*, dans l'*Encycl. Théolog.* de MIGNE, XI, t. I (1847) p. 1024.

n'incriminent Montan sur cet article. Ils lui reprochent seulement, à propos de l'oracle n° 3, d'avoir soutenu la thèse erronée d'après laquelle les trois hypostases ne formeraient qu'une seule personne ; ou plutôt la parole de Montan aurait été d'après eux, le point de départ de cette erreur, étayée ensuite d'un certain nombre de textes bibliques par les apologistes de sa doctrine. Ils considèrent donc cet oracle, non pas comme une déclaration formelle de Montan, mais comme une formule prêtée par l'hérésiarque à Dieu lui-même et où s'exprimait une théorie trinitaire, peu exacte à leur gré. Il en va différemment d'Épiphane. Par deux fois, il accuse Montan de s'être intitulé le Père (Ὁ Μονταν̀ος λέγει εἶναι Πατέρα παντοκράτορα... Μονταν̀ος δ' ἑαυτὸν καὶ Πατέρα λέγει.) Mais on se demande s'il y croit sérieusement, car au lieu de mettre en relief l'abomination d'un tel blasphème, il s'attarde à épiloguer sur l'attitude de Montan, si différente de celle du Christ (d'après Jean, v, 43) et si peu attentive à rendre hommage au Christ. Il est donc très probable que le document où il puisait les éléments de sa discussion ne lui fournissait rien là-dessus. Autrement il n'eût pas manqué d'accentuer avec plus d'insistance sa réprobation. On remarquera que ni l'Anonyme d'Eusèbe ni Apollonius n'articulent de grief analogue à celui qu'Épiphane esquisse sans oser s'y appesantir.

Cette forme de discours s'explique aisément, en de semblables apophtegmes, si l'on songe que Dieu lui-même est censé parler par l'organe du prophète. La volonté, la pensée de l'extatique ne faisant plus qu'un avec la pensée, la volonté de Dieu, toute distinction s'abolit entre la personnalité humaine et la personnalité divine, et c'est Dieu qui directement se fait entendre, alors même qu'il emprunte la voix de sa créature. C'est là un phénomène dont on rencontre l'analogue maintes fois dans l'histoire religieuse, l'ancienne et aussi la moderne [1].

[1] Pour l'Ancien Testament, cf. LEITNER, *die prophet. Inspiration*, p. 38. R. WÜNSCH (*Archiv f. Religionswiss.* [1909], p. 25) signale une *tabella*

Certains critiques ont fait état de ces trois oracles pour en tirer une autre conclusion. Ils croient y discerner des vestiges fort apparents de « monarchianisme », c'est-à-dire de cette théorie trinitaire qui se développa à l'ouest de l'Asie-Mineure, principalement à Smyrne durant les vingt dernières années du second siècle, alors que la prophétie montaniste réalisait en Orient ses plus importants progrès. Annulant la distinction personnelle entre le Père et le Fils, les monarchiens étaient amenés à soutenir que c'était le Père lui-même qui était descendu dans le sein de la Vierge et qui avait opéré ou subi toutes les phases de l'œuvre de la Rédemption, y compris la passion, la mort, la résurrection [1]. Ritschl soutient [2] que le monarchianisme dut être la doctrine favorite du Montanisme asiate, vu que « l'identité du Père, du Fils et du Saint-Esprit est au fond de tous les oracles prophétiques de Montan et de ses deux compagnes ». R. A. Lipsius s'approprie les vues de Ritschl : « Ces déclarations, écrit-il, impliquent pleinement encore l'ancien point de vue monarchien, puisque c'est le Père lui-même qui y est montré descendant jusqu'à l'homme [3]. »

Il est à craindre que Ritschl et Lipsius ne se montrent hardis à l'excès en voulant à tout prix démêler l'influence des spéculations trinitaires dans les *effata* échappés à l'exaltation

defixionis d'Anusos où le magicien s'exprime ainsi : « Ἐγώ εἰμι ὁ μέγας ὁ ἐν οὐρανῷ καθήμενος ». Cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1908, p. 90 et s. A comparer le langage des prophètes observés par Celse : voir plus loin, p. 95. La formule constante par où commençaient les prophéties des voyants et des voyantes, lors de la révolte des Camisards, c'était : « Je te dis, mon enfant... » ou « Je t'assure, mon enfant... » Voir MAXIMILLIEN MISSON, *Le théâtre sacré des Cévennes*, p. 14, 19, 25, 26, 27, 29, 30, 36, 41, 51, 52, 65, 66, 68, 71, etc... ROGUES DE FURSAC, *Un Mouvement mystique contemporain*, p. 104, transcrit quelques notes de l'évangéliste Evan Roberts : «... Voilà, je suis le Seigneur qui t'ai tiré de l'abîme. Je t'ai soutenu jusque-là, lève les yeux, etc... » Observations intéressantes dans E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Lpz et Berlin, 1913, p. 190 et s.

[1] LOOFS, *Leitfaden*, p. 181 et s. ; TIXERONT, *Hist. des Dogmes*, I, p. 313 et s.

[2] *Entstehung* [2], p. 488.

[3] *Quellenkr. Epiph.*, p. 229. De même A. RÉVILLE, *Nouv. Revue de Théol.*, 1858, I, p. 71 ; et, avec certaines réserves, BONWETSCH, GM, p. 72 et s

pieuse d'un visionnaire qu'ils transforment en théoricien. Les oracles où l'on aperçoit du « monarchianisme » ou du « patripassianisme » doivent ce caractère — Zahn l'a dit excellemment [1] — non pas à l'intention qu'aurait le prophète d'annoncer une théologie déterminée, mais à l'illusion sous l'influence de laquelle il laisse Dieu parler à sa place et emprunter sa voix. Il y a peut-être quelque docte naïveté à prêter un sens savant à des formules aussi simples, aussi populaires, et à y inclure toute une « économie » de la Trinité. N'arrive-t-il pas d'ailleurs à saint Justin, à Tertullien, de représenter pareillement Dieu *le Père* se manifestant dans la personne des voyants [2] ? Pour démontrer le « monarchianisme » des montanistes asiates, il faudrait d'autres preuves que celles que l'on extrait de ces oracles de Montan. Outre que l'affinité de cette conception avec les tendances de la secte est des plus contestables [3], à qui veut pourtant qu'elle y ait globalement adhéré, sur l'exemple de son fondateur, il reste à expliquer 1° pourquoi Praxeas — celui-là même contre lequel Tertullien écrivit son fameux traité — s'acharna à compromettre à Rome par d'hostiles intrigues le Montanisme oriental qu'il connaissait *de visu*, si réellement il avait rencontré dans les milieux montanistes des idées toutes pareilles aux siennes [4] ; 2° comment Tertullien

[1] GK, I, 1, 18, note. Voir aussi WEIZSÆCKER, dans TLZ, 1882, p. 80 ; HAGEMANN, *die rœm. Kirche*, p. 259.

[2] Cf. Justin, *Ire Apol.*, I, XXXVI, 2 ; I, XXXVII, 1 ; III, 9 ; Tertullien, *Adu. Prax.*, XI (KR., éd. minor, p. 14, l. 13). — Noter encore Tertullien, *adu. Marc.*, III, 6 (KR., p. 384, l. 27) : « Nos quidem certi *Christum* semper in prophetis locutum, *spiritum* scilicet Creatoris, etc... »

[3] Cf. LANGEN, *die rœm. Kirche..*, p. 197 : « Ohne Zweifel passte der Subordinatianismus weit besser zur montanistischen Lehre von Paraclet als der Patripassianismus oder auch die Lehre von der Gleichwesentlichkeit. Die Heimsuchung durch den niedrigsten Repräsentanten des göttlichen Wesens konnte man für Montanus leichter in Anspruch nehmen als eine solche durch die wahre und volle Gottheit. »

[4] L'hypothèse d'un accord partiel sur les questions trinitaires entre les montanistes et Praxéas (cf. WEIZSÆCKER, TLZ, 1882, p. 80) me paraît tout à fait invraisemblable ; Praxéas qui consacrait toute son activité

lui-même, déjà entièrement acquis à la « prophétie nouvelle », osera ravaler, ainsi qu'il le fait, le « monarchianisme » à n'être que la marotte des *simplices*, « pour ne pas dire des *imprudentes* ou des *idiotae* [1] », et se prévaudra contre cette doctrine des enseignements du Paraclet lui-même [2]. Si le monarchianisme fit quelques recrues en Occident, ce furent là des conquêtes de hasard, et rien de plus.

Sur ces problèmes, nous aurons à revenir. Retenons seulement ceci, que ces trois oracles ne fournissent aucun point d'appui solide, ni à ceux qui prêtent à Montan une hypertrophie de vanité poussée jusqu'au sacrilège, ni à ceux qui y discernent les linéaments d'un système trinitaire, quel qu'il soit.

Oracle n° 4

(D'après saint Épiphane, *Panarion*, XLVIII, x.)

Ὁ δὲ Μοντανὸς οὗτος ὁ αὐχῶν ἑαυτὸν εἶναι προφήτην, καὶ πλανήσας τοὺς ὑπ' αὐτοῦ πεπλανημένους, ἀσύστατα κατὰ τὰς θείας γραφὰς διηγεῖται. Λέγει γὰρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ· Τί λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον σωζόμενον; λάμψει γὰρ ὁ δίκαιος, φησὶν, ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα, οἱ δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν σωζόμενοι λάμψουσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην.

Mais Montan qui se vante d'être un prophète et qui a jeté dans l'erreur ses dupes, raconte des choses incohérentes au regard de l'Écriture sainte. Il dit dans sa prétendue prophétie : « *Pourquoi dis-tu : le surhomme qui est sauvé ? C'est que*, dit-il, *le juste brillera cent fois plus que le soleil, et les petits parmi vous brilleront une fois sauvés cent fois plus que la lune.* »

Épiphane cite cet oracle comme spécimen des contradictions que Montan a osé infliger à l'Écriture, en surenché-

brouillonne à ces questions-là ne pouvait les considérer comme d'importance secondaire.

[1] *Adu. Prax.*, III.

[2] *Adu. Prax.*, XIII : **Sources**, n° **44**.

rissant par ses promesses exorbitantes sur les paroles du Christ lui-même. Épiphane fait allusion par là à Mt, xiii, 40-43 [1] : commentant, sur la prière de ses disciples, la parabole de l'ivraie, le Christ y explique qu'à la consommation des siècles, de même que les méchants seront précipités dans la « fournaise du feu », pareillement « les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père ». Une comparaison analogue figure déjà chez Daniel, xii, 3 : « Et les sages brilleront comme un splendide firmament, et ceux qui ont conduit plusieurs à la justice (brilleront) comme des étoiles, dans les siècles à jamais [2] ».

La contexture de cet oracle est assez peu nette. Je crois pouvoir l'interpréter comme il suit.

Il se compose 1° d'une phrase interrogative 2° d'une affirmation positive. Le tout est extrait de la « prophétie » de Montan (ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ) : il s'agit *peut-être* du recueil de ses sentences [3].

L'interrogation paraît adressée par Montan à l'Esprit. D'où le φησίν qui, dans la phrase suivante, amorce la réponse de celui-ci. La question de Montan porte principalement sur les mots ὑπὲρ ἄνθρωπον, dont il n'a pas saisi toute la portée et pour lesquels il sollicite de l'Esprit une paraphrase : « Pourquoi dis-tu, lui demande-t-il, le surhomme qui est sauvé (c'est-à-dire admis au ciel) ? [4] »

Et l'Esprit, afin d'expliquer le terme dont il s'est servi, répond en magnifiant la condition réservée aux élus. L'expression ὁ δίκαιος ferait songer au Christ lui-même (comme dans *Actes*, vii, 52 ; Mt, xxvii, 19, etc...) ; mais l'analogie du

[1] Mt., xiii, 40-43. Οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος..... Τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν.

[2] D'après le texte hébreu.

[3] Voy. plus haut, p. 35.

[4] Cette traduction me paraît grammaticalement plus correcte que celle d'Atzberger, qui rend ainsi le texte (*Gesch. der christl. Eschatol.*, p. 298) « Was sagst du von dem, der das Heil erlangt, so dass er mehr ist denn ein Mensch. »

morceau avec Mt, xiii, 43, et le commentaire de saint Épiphane lui-même, recommandent une autre solution, Montan admet deux catégories d'élus. Le « juste » à proprement parler, celui qui aura pratiqué constamment la δικαιοσύνη, s'illuminera d'un incomparable éclat. Quant aux « petits », c'est-à-dire à ceux, qui, sans atteindre un si haut degré de mérite, auront finalement triomphé dans la lutte pour le salut, ceux-là brilleront d'un éclat moindre, mais encore singulièrement prestigieux.

C'est là, sans doute, une de ces promesses (ἐπαγγέλματα) par lesquelles, au témoignage de l'Anonyme (*ap.* Eusèbe, V, xvi, 9) « l'Esprit » remplissait d'orgueil ceux qui avaient l'imprudence de l'écouter. La comparaison suggérée dans cet oracle n'avait, je l'ai dit, rien d'original, rien qui pût déconcerter des imaginations chrétiennes [1]. Si l'Esprit accentuait ainsi les promesses de Jésus, était-ce simple hyperbole oratoire ? Il ne serait pas impossible, comme le croit Atzberger [2], que par ce renforcement, il ait voulu marquer qu'aux exigences supplémentaires dont il imposait le fardeau, correspondrait une récompense encore plus belle que celles dont Jésus avait ouvert la perspective à ses disciples.

Oracle n° 5

(D'après saint Épiphane, *Panarion*, XLVIII, iv.)

Εὐθὺς γὰρ ὁ Μοντανός φησιν, Ἰδοὺ, ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα,

C'est ainsi que Montan déclare : « *Voici, l'homme est*

[1] N'y aurait-il pas eu aussi, chez le « Paraclet », une vague réminiscence de *I Cor.*, xvi, 41 ? — Comme preuve supplémentaire de l'accoutumance des esprits avec ce genre de *figures*, voy. Clément d'Alexandrie, à propos du gnostique chrétien, « lumineux » et dès ici-bas semblable aux anges, quand il sait modérer ses passions au point de s'acheminer à l'ἀπαθεία : *Strom.*, VI, xiii, 105, 1 (Staehlin, II, 484, 29). « Φωτεινὸς δὲ ἤδη καὶ ὡς ὁ ἥλιος λαμπων κατὰ τὴν εὐεργεσίαν σπεύδει τῇ γνώσει τῇ δικαίᾳ δι' ἀγάπης θεοῦ ἐπὶ τὴν ἁγίαν μονήν... C'était là, au surplus, un des clichés de l'apocalyptique juive : M. J. Lagrange, *Le Messianisme...* p. 55, 63, 74, 128, 131, 168, 183.

[2] *Op. cit.*, p. 268.

κἀγὼ ἵπταμαι[1] ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται. κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδοὺ, κύριος ἐστιν ὁ ἐξιστάνων[2] καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας[3] ἀνθρώποις.

comme une lyre, et moi je vole sur (lui) comme un plectre. L'homme dort et moi je veille. Voici que c'est le Seigneur qui jette hors de soi le cœur des hommes, pour donner aux hommes un (autre) cœur. »

On ne démêle pas très bien ce qu'Épiphane aperçoit de répréhensible dans cet oracle. Il vient de démontrer que le prophète du type traditionnel parle en toute rectitude et fermeté d'intelligence. Il ajoute : « Au contraire, les prophètes dont « ces gens-là se font gloire, ils ne les manifestent point avec « une intelligence bien équilibrée, ni en comprenant ce qu'ils « disent. Leurs propos sont équivoques, tortueux, sans nulle « droiture. » Suivent les paroles de Montan. Puis Épiphane reprend : « Qui donc parmi ceux qui reçoivent avec intelligence « et pleine compréhension la parole profitable, et qui ont « souci de leur propre vie, qui ne condamnera une affirmation « aussi frelatée, propos d'un homme qui a l'impudence de « s'inscrire lui-même au nombre des prophètes, bien qu'inca- « pable de parler comme eux ? Car ce n'était pas l'Esprit- « Saint qui parlait en lui. De dire : « Je vole, je frappe, je « veille, le Seigneur jette hors de soi les cœurs », ce sont là « déclarations d'un extatique, qui a perdu toute raison et « qui offre un caractère tout autre que le caractère de l'Esprit- « Saint qui parlait dans les prophètes. » Quelque chose le choque dans les propos du pseudo-prophète. Mais il est plus habile à les proclamer inintelligibles et scandaleux qu'à préciser le pourquoi de sa réprobation.

La comparaison tirée de la lyre et du plectre est étrangère

[1] Œhler et Migne (qui reproduisent Petau) écrivent ἵπταμαι ; Dindorf ἐφίπταμαι, d'après le *Cod. Venet.*

[2] Ἐξιστάνων (au lieu de ἐκστάνων) est une correction de Scaliger, acceptée par Œhler et Dindorf. Cf. plus bas : καὶ ἐξιστᾷ κύριος καρδίας.

[3] καρδίας : Petau, Migne, Œhler ; καρδίαν : Dindorf.

à l'Écriture, mais on en retrouve ailleurs les éléments. M. Paul Lejay [1] a noté que les Stoïciens aimaient à assimiler la langue humaine au plectre. Balbus, leur représentant, dans le *de Natura Deorum*, de Cicéron (II, § 149) en fait la remarque : « Plectri similem linguam nostri solent dicere. » Cette image était devenue banale, au point que *plectrum* se mua peu à peu en un simple équivalent de *lingua*. Apulée écrit à propos des perroquets (*Florida*, XII ; p. 17, 14, H.) : Eis lingua latior quam ceteris avibus ; eo facilius verba hominis articulant potentiore *plectro* et palato » ; et Prudence, *Périst.*, X, 6, dans sa description du supplice de saint Romain : « *Plectrum* palati et faucium saeuus tibi | tortor reuulsit ». De ces rapprochements, M. Lejay conclut, relativement à l'oracle de Montan : « Le plectre, instrument de l'Esprit, c'est la langue ; la langue de l'élu n'est que la langue de l'Esprit. »

Je ne sais si le savant critique observe parfaitement le rapport des termes. Non, ce n'est pas « la langue de l'élu » qui est le plectre. Le plectre, c'est l'Esprit (qui est censé parler ici) et qui fait vibrer l'homme-lyre, autrement dit le prophète inspiré.

La littérature chrétienne nous offre quelques images mieux apparentées à celle que nous analysons : « Comme la main se promène sur la cithare et les cordes parlent, ainsi parle en ses membres l'Esprit du Seigneur, et je parle par son amour ; il anéantit tout ce qui est étranger ». Tel est l'aveu du voyant au début de la VIme des *Odes* de Salomon [2]. « Nous autres, déclare Athénagore dans sa Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν [3], nous avons comme témoins de nos croyances et de notre foi les prophètes qui ont parlé de Dieu et des

[1] BALAC, II (1912), p. 44.

[2] Trad. LABOURT-BATIFFOL.

[3] *Legatio*, VII (P. G., VI, 904) : « Ἡμεῖς δὲ, ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν, ἔχομεν προφήτας μάρτυρας, οἱ Πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ. Εἴποιτε δ'ἂν καὶ ὑμεῖς, συνέσει καὶ τῇ περὶ τὸ ὄντως θεῖον εὐσεβείᾳ τοὺς ἄλλους προὔχοντες, ὡς ἔστιν ἄλογον, παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ Πνεύματι, ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις. »

choses de Dieu sous l'inspiration de l'Esprit. Vous conviendrez, vous qui surpassez tous les autres par l'intelligence et par la piété envers la divinité, qu'il serait contraire à la raison de refuser d'ajouter foi à l'*Esprit de Dieu qui a mu comme un instrument la bouche des prophètes*, et de nous attacher à des opinions purement humaines. » Et un peu plus loin [1] : « Je suppose que vous autres païens vous n'ignorez pas Moïse, ni Isaïe, ni Jérémie, ni les autres prophètes, qui, dans l'extase de leur raison, sous l'action de l'Esprit divin ont proféré ce qu'il leur inspirait : *et l'Esprit se servait d'eux comme le joueur de flûte souffle dans son instrument* ». De même Hippolyte de Rome, dans son traité sur l'Antéchrist [2] : « Munis de l'esprit prophétique, dignement honorés par le Logos lui-même, accordés comme le sont les instruments de musique, ces Pères [il s'agit des prophètes] *avaient toujours en eux le Logos comme un plectre sous l'action duquel ils annonçaient les volontés de Dieu.* » De même encore l'auteur de la *Cohortatio ad Graecos* [3] : « (Les ancêtres de la foi chrétienne) n'avaient pas besoin des artifices du langage, ni de controverses et de disputes. Ils n'avaient qu'à se prêter purs à l'action du Saint-Esprit, afin que le plectre divin descendu du ciel, *se servant des hommes justes comme d'une cithare ou d'une lyre*, nous découvrît l'unité de leur enseignement. »

[1] *Legatio*, IX : « Νομίζω καὶ ὑμᾶς... οὐχ ἀνοήτους γεγονέναι οὔτε τῶν Μωυσέως οὔτε τῶν Ἠσαΐου καὶ Ἱερεμίου, καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, οἱ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου Πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν· συγχρησαμένου τοῦ Πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητής αὐλὸν ἐμπνεῦσαι. »

[2] Περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου (ACHELIS, dans CB, *Hippolytus Werke*, I, p. 4, l. 23). « Οὗτοι γὰρ πνεύματι προφητικῷ οἱ πάντες κατηρτισμένοι καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου ἀξίως τετιμημένοι, ὄργανον δικην ἑαυτοῖς κρουομένοι ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν λόγον ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπηγγέλλον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός. »

[3] *Coh. ad Graecos*, VIII (P. G., VI, 256) : « Οἷς ἄρχοις ἀνδρασι οὐ λόγων ἔδεησε τέχνης, οὐδὲ τοῦ ἐριστικώς τι καὶ φιλονεικως εἰπεῖν, ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου Πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας, τοῖς δικαίοις ἀνδρασι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν. »

Ces textes (et il ne serait pas impossible d'en découvrir d'autres) [1] proviennent de milieux fort divers : la Syrie (?), la Grèce, Rome. Donc, au second et au troisième siècle, la comparaison qui y est énoncée avait passé dans l'usage courant de la stylistique chrétienne. Il vient à « l'Esprit », qui s'exprime par les lèvres de Montan, une sorte de réminiscence littéraire ! Retenons en tous cas que ce qui est affirmé dans ce premier κῶλον c'est la réceptivité totale de l'homme à laquelle s'oppose l'action toute puissante du « plectre » divin.

La seconde phrase affirme, ce semble, une idée toute voisine. Ce n'est pas un reproche que l'Esprit adresse à l'homme : (On y pourrait songer en se rappelant des textes pauliniens comme I *Thess.*, v, 6, où, parlant de la venue toujours menaçante du « jour du Seigneur », saint Paul écrit : « Ne dormons donc point comme les autres, mais veillons et soyons sobres ») ; c'est bien plutôt une définition des rapports de l'homme et de l'Esprit, durant le *processus* de l'inspiration. La passivité du sujet inspiré est comme un sommeil de ses facultés naturelles, tandis que seule vit en lui l'activité surnaturelle.

Le dernier κῶλον représente le Seigneur comme l'artisan de cette extase où s'abolit le sentiment, la pensée humaine. Ἐξιστάνω, forme secondaire de ἐξίστημι, se rencontre dans le Nouveau Testament (*Actes*, VIII, 9) : ces deux verbes signifient, au sens transitif, faire sortir, mettre hors de soi, frapper d'étonnement, d'effroi, etc... [2]; et, intransivement, se trouver

[1] L'image est, je crois, implicite dans ce passage de Justin (remarquez l'emploi du verbe κινεῖν en le rapprochant du κινούμενοι d'Hippolyte). *Ier Apol.*, XXXVI, 1 : « Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου Θεοῦ ἀκούητε, μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου ». « Quand vous entendez les prophètes s'exprimer comme en leur propre nom, ce ne sont pas ces hommes inspirés qui parlent, ne le croyez pas, *mais le Verbe divin qui les meut.* »

[2] Lc, XXIV, 22 ; Mt. XII, 23 ; Mc., V, 42 ; Lc, VIII, 56. Voir M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 64.

hors de soi sous l'influence d'un sentiment violent, quel qu'il soit, étonnement, crainte, etc. De même que dans la littérature profane, καρδία est très souvent employé par les rédacteurs du Nouveau Testament et surtout par saint Paul pour désigner le cœur en tant que le siège de la vie intellectuelle et morale de l'homme : ici le Seigneur est représenté, — ou plutôt se représente lui-même — comme ôtant au prophète son cœur (ἐξιστάνειν est pris en son sens premier, mais évoque par sa forme même l'idée sous-jacente d'extase), pour le remplacer par un autre cœur. L'opposition des deux membres de la phrase, la reprise des mots καρδία et ἄνθρωπος donnent un tour assez littéraire à la clausule de cet oracle, où s'affirme nettement la conception montaniste de l'extase, et des profondes modifications psychiques qu'elle entraîne avec soi.

Oracle n° 6

(D'après Tertullien, *de Fuga*, IX.)

Spiritum uero si consulas, quid magis sermone illo Spiritus probat ? Namque omnes paene ad martyrium exhortantur, non ad fugam ; ut et illius commemoremur : « *Publicaris*, inquit, *bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino. Ne confundaris, iustitia te producit in medium. Quid confundaris laudem ferens ? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus.* »

Et si maintenant l'on consulte l'Esprit, est-il paroles que l'Esprit approuve davantage ? Presque toutes ses paroles, à lui, exhortent au martyre, non à la fuite, car, lui aussi, il faut le citer : « *Tu es exposé à l'infamie publique: tant mieux pour toi! dit-il. Qui n'est pas exposé ainsi devant les hommes, l'est devant Dieu. Ne rougis pas. C'est ta justice qui t'exhibe au milieu de tous. Pourquoi rougir, quand tu t'acquières de la gloire ? Ta puissance naît au moment même où les regards des hommes se fixent sur toi.* »

Tertullien vient d'établir par l'exemple du Christ et des Apôtres, par leur enseignement, qu'il n'est pas permis au chrétien de fuir en temps de persécution. Il a cité plusieurs textes (*I Thess.*, v, 14 ; *Eph.*, iv, 27 ; v, 16 ; *I Thess.*, v, 5 ; *I Cor.*, xv, 58 ; *Eph.*, vi, 16 ; I Jean, iv, 18) d'où il déduit que les Apôtres n'ont jamais encouragé des désertions de cette sorte. Il se tourne ensuite vers « l'Esprit » pour l'interroger à son tour, et il constate le plein accord de sa doctrine, sur ce point, avec la doctrine traditionnelle.

Le *quid magis sermone illo spiritus probat* peut s'entendre de deux façons, selon que l'on considère le second *spiritus* comme un nominatif ou comme un génitif ; en ce dernier cas, il faut traduire « ... Est-il rien qu'il approuve plus hautement que ces affirmations *de l'Esprit* », (ceci faisant allusion au texte de saint Jean que Tertullien a utilisé un peu plus haut). — Au lieu de *exhortatur*, Bonwetsch [1] propose de revenir à la leçon des mss *exhortantur* [2]. *Omnes* serait un nominatif, et, pour l'office du substantif de support, il faudrait tirer *sermones* du *sermone* qui précède. Bonwetsch interprète ainsi : « Die einzelnen, schriftlich vorliegenden Aussprüche des Parakleten sind gemeint ». Il convient de reconnaître qu'au point de vue du sens, le *omnes paene* se comprend mieux comme sujet (en dépit de l'ellipse un peu dure de *sermones*) que comme complément. Il n'est guère naturel que l'Esprit exhorte « *presque* » tous ceux qui l'écoutent au martyre. Pourquoi ce *presque* ? Et pourquoi l'Esprit aurait-il introduit des exceptions dans cette invite générale à souffrir pour la bonne cause ? Tandis qu'on comprend que

[1] GM., p. 198.

[2] Le texte des manuscrits est un peu différent de celui qu'Œhler a adopté. Le *Vindobonensis* porte « Quid magis sermones illos *spiritus* [ce mot est effacé par une seconde main] probat ? Nam quid illos omnes [*qui illos omnes*, sec. man.] paene ad martyrium exortantur. » Le *Leidensis* offre «... Quid magis sermones illos spiritus probat ? Nam quod omnes paene ad martyrium exhortantur. » Beatus Rhenanus écrivait dans son éd. *princeps* (p. 492) : « Quid magis sermones illos spiritus probat. Nam quod omnes pene ad martyrium exhortantur, non ad fugam. »

Tertullien ait observé, par une exagération probable qui naît de sa volonté de convaincre, que presque tous les oracles de l'Esprit recommandent cette forme de sacrifice. Le sens de l'oracle lui-même n'est pas douteux. C'est un encouragement adressé à un confesseur qui pâtit pour la foi. L'Esprit le prémunit contre le désarroi moral où pourrait le jeter l'appareil humiliant des châtiments judiciaires. Loin de se laisser abattre, il doit puiser dans cette épreuve, si pénible soit-elle, confiance et joie : car elle lui procure, outre la gloire, une « puissance » nouvelle dont il bénéficiera en présence de Dieu.

Publicaris ne désigne pas une peine déterminée, quelque chose comme l'exposition au pilori. Ce genre de pénalité ne figurait pas dans les codes romains [1]. Il s'agit de l'exhibition mortifiante dont s'accompagnent les formalités légales : comparez un peu plus bas les mots « *iustitia te producit in medium* » [2].

Oracle n° 7

(D'après Tertullien : *Ibid.*)

Sic et alibi : « *Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro uobis.* »

Et de même ailleurs : « *N'allez point souhaiter de mourir dans votre lit, dans les avortements ou dans les langueurs des fièvres, mais bien dans le martyre, afin que soit glorifié Celui qui a souffert pour vous.* »

Cet oracle, qui fait suite au précédent, est amorcé par la locution *Sic et alibi*. Ces mots, d'apparence insignifiante, ne sont pas à négliger. Ils nous obligent à admettre que Tertullien

[1] Mommsen, *Droit pénal romain*, trad. Duquesne, t. III, p. 225 et s.

[2] *Publicare* signifie « livrer aux regards du public », dans Suétone, *Augustus*, xliii, 4 (Ihm, p. 73, l. 17) et *Tiberius*, v (Ihm, p. 113, l. 4).

a eu sous les yeux un recueil d'oracles montanistes, et qu'il lui a été loisible de le compulser. Dans les citations de ce genre, *alibi* est couramment employé pour renvoyer à un autre passage [1].

Aborsibus est la leçon adoptée par tous les éditeurs depuis Gagny. Les mss ont *auersibus*, barbarisme indubitable [2]. La forme classique est *abortus* : Tertullien la connaît aussi (v. g. *adu. Val*, XXX ; Kr., p. 206, l. 4). On rencontre pour la première fois *aborsus* chez Tertullien, *de An.*, XVIII (RW., p. 363, l. 14) et dans le passage ci-dessus ; ainsi que chez le jurisconsulte Paul, son contemporain, *Sent.*, IV, IX, 6.

Une ardeur d'ascétisme respire dans cette exhortation. Ce n'est pas seulement à supporter le martyre que l'Esprit convie les fidèles (y compris les femmes elles-mêmes), mais à le désirer, à l'appeler de leurs vœux, à le préférer à la douceur relative d'une mort ordinaire [3], et cela pour la gloire du Christ. On songe au mot d'E. Renan, quand il parle du Montanisme, naissant comme d'une « hallucination de l'ivresse du martyre » [4].

Tertullien fait encore un rappel du même oracle dans le *de Anima*, § LV (RW., p. 388, l. 30). Il vient de poser en fait qu'après la mort l'âme descend dans les enfers, en l'attente du jugement dernier. Mais ici il prévoit une objection : « Quod discrimen ethnicorum et christianorum, si carcer mortuis idem ? » Il explique alors qu'à cette règle il y a tout au moins une exception. Les âmes des martyrs ont droit à un traitement particulier : elles entrent directement dans le ciel, avec dispense du stage *in inferioris terrarum*. Et Tertullien ajoute : « Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro Deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis... »

[1] J'en ai fourni la preuve dans l'Introduction des **Sources**, chap. IV, § III.

[2] Le *Thesaurus* note une forme *auersus* dans le sens d'aversion.

[3] Il se pourrait que les mots *ut glorificetur qui est passus pro uobis* se réfèrent à *I Pierre*, IV, 16.

[4] L'*Église chrét.*, p. 303.

Il est évident qu'ici il cite de mémoire et que c'est le *de Fuga*, IX, qui nous donne le texte le plus complet de l'oracle du Paraclet.

C'est le lieu d'observer — pour annuler une interprétation inexacte [1] — que cette exaltation du martyre, dans la secte montaniste, n'allait pas jusqu'à obliger les fidèles à le rechercher volontairement, à courir au-devant de lui. L'attendre avec une résignation héroïque et joyeuse, voilà ce qui leur était prescrit. Il put y avoir des cas où de plus ardents provoquèrent une mort trop lente à leur gré. Mais de ce fanatisme, nous n'avons aucun témoignage certain en ce qui concerne le Montanisme [2] : rien qui ressemble en tous cas à l'épidémie de « suicides dévots » dont le Donatisme donnera plus tard le spectacle, en Afrique. Il ne semble pas qu'aucun des protagonistes de la secte montaniste aient affronté le martyre : certains catholiques trouvaient même qu'ils bénéficiaient d'une longanimité singulière du côté des juifs et des païens [4].

Oracle n° 8

(D'après Tertullien, *adu. Praxean*, VIII.)

Sermo ergo et in Patre semper, sicut dixit : « Ego in Patre (JEAN, XIV, 11) », et

Le Verbe est donc toujours dans le Père, ainsi qu'il l'a dit : « Je suis dans le Père »,

[1] E. RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 234.

[2] Pour le cas de Quintus, cf. l'*Appendice* sur la chronol. du Montanisme, § VI.

[3] MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, IV, 13 ; 150 ; 365 ; 463. — Grand nombre de faits analogues se trouvent collectionnés dans ACHELIS, *das Christentum*, II, 436. On observera qu'Origène, adversaire décidé du Montanisme, a l'air d'approuver ceux qui s'offrent spontanément au martyre : *in Ep. ad Rom.*, IV, c. 10 (P. G., XIV, 998). Voy. W. HELLMANNS, *Wertschætzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchrist. Kirche..*, Breslau, 1912, p. 6-9.

[4] Cf. plus loin, p. 183.

apud Deum semper, sicut scriptum est : « Et sermo erat apud Deum (JEAN, I, 1) », et nunquam separatus a Patre aut alius a Patre, quia : « Ego et Pater unum sumus (JEAN, X, 30). » Haec erit probola ueritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a Patre, sed non separatum. *Protulit enim Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluuium et sol radium.* Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt.

et toujours auprès de Dieu, ainsi qu'il est écrit : « Le Verbe était auprès de Dieu. » Il n'a jamais été séparé ni différent du Père, puisqu'(il dit) : « Moi et mon Père, nous sommes un. » Voilà la probolè de vérité, la gardienne de l'unité, par laquelle nous déclarons que le Fils a été émis par le Père, sans être séparé de lui. *Car Dieu a émis le Verbe,* tel est aussi l'enseignement du Paraclet, *comme la racine émet l'arbre, la source le fleuve, le soleil le rayon.* Ces choses sont également les probolè(= les émanations) des substances d'où elles sortent.

Il y a une petite difficulté sur le sens du mot *paracletus* dans l'*Aduersus Praxean.* Aux deux premiers chapitres (KR., ed. minor., p. 2, l. 9, 15, 24), *paracletus* se rapporte manifestement à l'esprit de prophétie, inspirateur de Montan, de Prisca, de Maximilla. — Un peu plus bas (p. 3, l. 3), dans le symbole dont il détaille les articles, Tertullien déclare que le Christ, une fois assis à la droite de son Père, a envoyé « spiritum sanctum, *paracletum*, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum ». Ici, il est probable que *paracletum* est un simple synonyme de *spiritum sanctum*, avec, en plus, la nuance spéciale que le mot comporte [1]. — Au § IX (p. 11, l. 28), *paracletus* désigne la troisième personne de la Trinité.

[1] Voy. p. 131.

Il en va de même au § XXV (p. 41, l. 8 et 12). — En revanche au § XIII (p. 18, l. 21), *paracletus* signifie sans doute Montan, dont Tertullien s'intitule avec orgueil le disciple.

Il faut donc examiner chaque cas, pour discerner s'il songe au troisième terme de l' « Économie », ou au prophète phrygien en qui l'Esprit a établi sa demeure.

Dans le passage qui vient d'être traduit, c'est du Paraclet-Montan qu'il s'agit, puisque les expressions citées ne sont pas scripturaires. On remarquera que Tertullien n'a pas écrit « *quemadmodum dicit* ou *dixit* », mais « *quemadmodum docet* ». Il ne cite pas les propres paroles de Montan, il résume son enseignement. Il serait donc peu exact de les considérer comme un « oracle », à proprement parler. L'image du rayon, pour expliquer l'*émission* du Fils, était connue de Tertullien avant même qu'il eût pris contact avec le Montanisme [1]. On rencontre chez Hippolyte une comparaison à trois termes toute voisine de celle que Tertullien place sous l'autorité du Paraclet [2]. Il est probable que Montan s'était emparé de cette métaphore courante, comme nous voyons qu'il faisait parfois (son don de création verbale paraît avoir été assez faible). Au lieu de la reprendre au langage usuel, Tertullien préfère marquer qu'il la lui emprunte, avec le prestige supplémentaire dont le « Paraclet » l'avait dotée en s'en servant.

Oracle n° 9

(D'après Tertullien, *de Pudicitia*, XXI.)

Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica

Toi, l'homme apostolique, exhibe-moi maintenant tes

[1] *Apol.*, XXI, 12 : « Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa ; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur... » Cf. aussi, XXI, 14 : « Iste igitur Dei radius... » L'expression lui venait sans doute des apologistes grecs : v. g. Justin, *Dial. cum Tryph.*, CXXVIII, 3 et 4 ; Athénagore, *Legatio*, X, 3, etc., lesquels l'avaient peut-être prise à Philon (*de Somniis*, I, XIII ; WENDLAND, III, p. 220 et s.).

[2] *Contra Noetum*, XI : «... Ἀλλ' ὡς [illegible] ὡς [illegible] ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου... »

exempla, ut agnoscam diuinitatem, et uindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem. Quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea uirtute cuius est indulgere ? — Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. — Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem : « *Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alii delinquant.* »

titres prophétiques, et je reconnaîtrai ton autorité divine. Revendique pour toi le pouvoir de remettre les péchés de cette nature. Mais si ton rôle n'est que de veiller au maintien de la discipline ; si ta prépondérance est celle d'un simple ministre, non celle du pouvoir absolu, qui es-tu donc, et d'où le prends-tu, pour oser pardonner, toi qui ne montrant ni prophète ni apôtre, es dépourvu de l'excellence à qui le pardon est réservé ? « Mais l'Église, dis-tu, a le pouvoir de remettre les péchés. » Je le reconnais et je le veux plus volontiers encore que toi, moi qui ai dans les prophètes nouveaux le Paraclet lui-même qui dit : « *L'Église a le pouvoir de remettre le péché ; mais je ne le ferai pas, de peur que d'autres encore ne pèchent.* »

Nous ne possédons plus aucun manuscrit du *de Pudicitia :* le contrôle du texte ci-dessus est donc impossible. Il est probable qu'aux mots *ne et alia delinquant*, que donne l'édition de Gagny, seul témoin du ms perdu, il faut substituer *ne et alii delinquant.* Tertullien, en effet, continue ainsi : « Si le zèle (du Paraclet) lui a conseillé cette précaution, c'est donc que l'esprit de vérité peut accorder aux fornicateurs leur pardon, mais ne veut pas le faire en courant le risque

d'en pervertir un plus grand nombre (cum *plurium* malo non vult). » Ce que l'Esprit redoute, c'est la contagion immorale qu'une indulgence excessive ne manquerait pas de propager, plutôt que les récidives où retomberait fatalement le pécheur trop aisément amnistié. *Ne et alii* exprime cette nuance ; *ne et alia* la brouille : la première forme doit être préférée.

Pour déterminer en toute sûreté le sens de cette déclaration, il faudrait connaître la procédure pénitentielle du Montanisme mieux que nous ne la connaissons : je dis celle du Montanisme originel, dont il serait de mauvaise méthode de confondre *à priori* les conceptions avec celles que, sur ce sujet même, devait développer Tertullien.

Le seul passage qui, dans les documents eusébiens, puisse nous fournir une indication est celui où Apollonius, dénonçant les accointances suspectes d'une prophétesse (qu'il ne nomme pas) avec un certain Alexandre, pseudo-martyr et coquin avéré, ajoute cette question ironique : « Τίς οὖν τίνι χαρίζεται τὰ ἁμαρτήματα ; Πότερον ὁ προφήτης τὰς λῃστείας τῷ μάρτυρι ἢ ὁ μάρτυς τῷ προφήτῃ τὰς πλεονεξίας ; » (*H. E.*, V, XVIII, 7).

L'intention de persiflage qui anime Apollonius est évidente. Il lui plaît de montrer que les personnages les plus révérés dans la secte, prophète, martyr, — prédicateurs d'une morale si haute, — y donnent eux-mêmes de fâcheux accrocs. Mais la raillerie ne prend son mordant et sa pointe que si l'on admet que parmi les montanistes, prophètes et martyrs jouissaient d'un certain droit de pardonner. Ce droit, les martyrs catholiques en étaient certainement investis, — sous réserves de quelles formalités, nous l'ignorons. On voit en 177 les confesseurs lyonnais l'exercer au bénéfice des chrétiens apostats (*H. E.*, V, I, 45-46) [1]. A plus forte raison, dans le Montanisme, où « l'Esprit » était tout, ne pouvait-il être refusé aux martyrs et aux prophètes. — Or, il se trouve que, dans le cas présent, le prophète et le

[1] Cf. aussi Origène *in Num, hom.*, X, 2 (P. G., XII, 638).

martyr auxquels s'en prend Apollonius lui apparaissent l'un et l'autre comme personnellement méprisables et égaux en friponnerie. D'où la question ironique : de ces deux compères, quel est celui qui use à l'égard de l'autre des indulgences dont il est censé dépositaire ? « Est-ce le prophète qui remet au martyr ses larcins ou le martyr qui remet au prophète ses cupidités ? »

Ce qui, au point de vue général, donne une certaine importance à ce passage, c'est qu'il tendrait à prouver que les montanistes ne déniaient pas tout espoir de clémence aux pécheurs, et que les représentants de l'Esprit pouvaient être les intermédiaires des absolutions octroyées. Mais il est délicat de tirer des conclusions historiques trop précises d'un morceau de polémique aussi court et aussi peu explicite. En tous cas, si celle qui vient d'être hasardée est exacte, il en résulterait que la rigueur du *non faciam* du Paraclet avait admis en pratique certains tempéraments. A le prendre au pied de la lettre, l'avertissement formulé par Montan (c'est à lui sans doute qu'il faut le rapporter), et que Tertullien cite avec une admiration profonde pour cette inflexible et salutaire rigidité, excluait au nom de l'intérêt général la considération débonnaire des cas particuliers. Qu'il y ait eu des dérogations à cette règle, nul ne saurait s'en étonner. Montan avait donné à sa décision un tour personnel qui n'obligeait pas ses fidèles à croire qu'il eût légiféré d'une façon absolue et que tout « spirituel » fût tenu d'imiter son exemple.

Les mots « potest ecclesia donare delictum » sont susceptibles d'être entendus diversement. S'agit-il de l' « Église » des spirituels, de l'Église montaniste ? ou de la « grande Église » ? Les avis sont partagés [1]. A dire vrai, je ne crois pas que Montan et ses acolytes, quelqu'animés qu'ils fussent contre l'Église de leur temps, pour les faiblesses

[1] Adam, *Kirchenbegriff Tert.*, p. 143 et 148, opine pour la première hypothèse. E. Schwartz, *Bussstufen und Katechumenatsklassen*, Strassburg,

qu'ils notaient en elle comme pour les sévérités qu'elle déployait à leur égard, aient jamais osé réserver le titre d' « Église » à la collectivité montaniste [1]. Ils ne sont accusés nulle part d'un transfert aussi audacieux, et qui n'eut guère cadré avec la prudence relative de leur traditionalisme. Plus tard seulement la secte se donnera une organisation distincte. Montan reconnaît, et il proclame, le droit de la hiérarchie à délier les fautes. Mais se jugeant capable, lui prophète, de la même prérogative, il indique avec fermeté qu'il entend n'en user point et pour quelle raison. C'est Tertullien, nous le verrons, qui, sollicitant ce mot avec son astuce habituelle, vers la fin du *de Pudicitia*, lui donnera une portée tout autrement lointaine et meurtrière [2].

Oracle n° 10

(D'après la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, A. Mai, *Scriptorum ueterum noua Collectio*, t. VII, Rome, 1833, p. 69 ; Franz Diekamp, *Doctrina*, etc., Münster i. W., 1907, p. 306, l. 7-10.)

Μοντανοῦ ἐκ τῶν ᾠδῶν.	De Montan, extrait des *Odes*.
Μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ	*Le Christ a une seule nature, une seule énergie, soit*

1911, semble préférer la seconde. Il écrit (p. 7) : « Nach der Ueberlieferung findet sich der Satz dass die Kirche Sünden vergeben kann, zuerst bei den Montanisten. »

[1] Il est question une fois « des » Églises montanistes, mais le sens est différent : voy. p. 261. Si Montan avait ouvertement confisqué le nom d'Église, comment expliquer les hésitations premières de l'évêque romain que Praxéas retourna finalement contre les prophètes (cf. p. 257) ? Comment Tertullien lui-même, pénétré comme il l'était de la haine de tout schisme, se serait-il abandonné à sa sympathie pour la prophétie nouvelle : je dis *au début* de son évolution, et avant que l'ardeur du combat l'eût jeté hors de ses voies anciennes ?

[2] Cf. p. 442 et s.

πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκός, ἵνα μὴ διάφορος γένηται, ἀνόμοια καὶ διάφορα πράττων.

avant la chair, soit avec la chair, afin qu'il ne devienne pas différent, en faisant des actions dissemblables et différentes.

Mai avait tiré ce texte d'un recueil intitulé *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* qu'il avait découvert dans deux manuscrits de la Vaticane, sans aucune indication d'auteur. Il attribua l'ouvrage au prêtre Anastase, d'après Sirmond qui avait lu ce nom dans un manuscrit de Clermont appartenant aux Pères Jésuites. Les parties relatives à des œuvres perdues d'écrivains ecclésiastiques furent seules éditées par Mai. M. Franz Diekamp a publié l'ouvrage complet en 1907 d'après cinq manuscrits [1]. Il le considère comme le plus important des nombreux florilèges de l'époque byzantine à ses débuts [2] et il en place la rédaction entre 685 et 726. On y voit sur quelles autorités patristiques on était accoutumé de s'appuyer dans les luttes théologiques, et comment aussi, dans ce genre de discussions, on apportait volontiers des textes hérétiques pour compromettre tel adversaire, en décelant les affinités de sa doctrine avec les doctrines suspectes ou condamnées.

C'est Bonwetsch, qui, grâce à une indication de Th. Zahn, y signala le premier l'extrait de Montan : « ἐκ τῶν ᾠδῶν ».

[1] *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi.* Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenter und achten Jahrhunderts, zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von Prof. Dr. Franz Diekamp, Mit zwei Tafeln. Münster i. W., 1907.

Diekamp n'est pas éloigné d'attribuer, lui aussi, au prêtre Anastase le Sinaïte, tout au moins la première rédaction du traité jusqu'au § 31. J. Stiglmair, dans la *Byz. Zeitsch.*, xviii (1909), p. 14-40, préfère Anastase l'apocrisiaire.

[2] Rappelons, l'Ἀνθολόγιον de J. Stobée (Wachsmuth-Hense, 1884-1894), les Κεφάλαια θεολογικά de Maxime le Confesseur (P. G., xci, 721), le Πανδέκτης d'Antiochus (P. G., lxxxix, 1415), les Ἱερά de J. Damascène (P. G., xcv, 1039 ; xcvi, 9) etc. Voir Preuschen Krüger, p. 246.

Référence d'autant plus intéressante que nous relevons par ailleurs la trace certaine de psaumes montanistes.

On sait que, bien que tirant de l'Écriture le principal de ses psaumes liturgiques [1], l'Église avait admis de bonne heure d'autres chants, fruits de l'inspiration individuelle [2]. Les dissidents s'empressèrent de profiter de cette tolérance pour insinuer dans les masses, à la faveur du rythme et de l'harmonie, des doctrines dont l'exposé abstrait eût dégoûté tant d'esprits mal préparés aux spéculations. Déjà les gnostiques avaient usé largement de ce moyen de propagande. Valentin [3], Basilide [4], Bardesane [5], les Marcionistes [6],

[1] *Éph.*, v, 19 ; *Col.*, iii, 16. Cf. G. Rietschel, dans RE [3], x, 402, l. 12 et s.

[2] Tertullien, *Apol.*, xxxix, 18 «... Ut quisque de scripturis sanctis, *uel de proprio ingenio potest*, prouocatur in medium Deo canere ». Eusèbe, *H. E.*, V, xxviii, 5, cite un anonyme [Hippolyte, sans doute] qui dans un ouvrage composé contre l'hérésie d'Artémon, s'exprimait ainsi : « Combien d'hymnes et de chants écrits dès l'origine par des frères croyants célèbrent le Christ comme le Verbe de Dieu et proclament sa divinité ! » Voir aussi l'allusion de Denys d'Alexandrie aux psaumes (orthodoxes) de l'évêque égyptien Népos, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, xxiv, 4.

[3] Cf. Tertullien, *de Carne Christi*, xvii (Œ., ii, 453) « Sed remisso Alexandro cum suis syllogismis, quos in argumentationibus torquet, etiam *cum psalmis Valentini*, quos magna impudentia quasi idonei alicuius auctoris interserit... »

Ibid., 20 (Œ., ii, 457) « Nobis quoque ad hanc speciem *psalmi* patrocinabuntur, *non quidem apostatae et haeretici et platonici Valentini*, sed sanctissimi et receptissimi prophetae David. » Même témoignage dans Origène, *in Job* (Pitra, *Anal. sacra* II [1884] 368 ; cf. P. G., xvii, 80). Un extrait d'un psaume de Valentin nous a été conservé par Hippolyte, *Philosophoumena*, vi, 37 (Duncker et Schneidewin, p. 290).

[4] Il est mentionné dans le texte d'Origène *in Job*. Voy. note précédente.

[5] Bardesane avait écrit cent cinquante hymnes : « Il offrit aux gens sains le poison amer dissimulé par la douceur », dit saint Ephrem (*S. Ephraemi Syri opera syriace et latine*, éd. Assemani, Rome, 1737-1743, II, p. 554).

[6] Le fait est attesté par l'auteur Arabe traduit par Abraham Ecchellensis, dans Mansi, II, 1057 : « Psalmos, quos recitent inter preces fundendas alios a Davidiis psalmis sibi effinxerunt. » Cf. Maruta de Maipherkat, dans les *Kirchengesch. Studien* hsg. von Knöpfler, Schrörs et Sdralek, IV, iii (1898), p. 17. Toutefois, la paternité de ces psaumes n'est pas explicitement attribuée à Marcion lui-même dans ce passage. On lit dans les dernières lignes de fragment de Muratori (l. 82-84) : « Quin etiam nouum psalmorum librum Marcioni conscripserunt... » : mais cette fin est si gâtée

les Naasséniens [1], d'autres sectes encore [2], composèrent des hymnes, qui, s'incrustant dans les mémoires, voltigeant sur les lèvres, devaient seconder puissamment leur dialectique. — Pendant des siècles, les sectes hétérodoxes, Ariens [3], Priscillianistes [4], Donatistes [5], Manichéens [6], etc., se feront ainsi une arme de la poésie populaire et provoqueront des ripostes du côté catholique [7]. Il faut voir une mesure de

qu'on n'en peut déduire aucune donnée certaine. Le défi de Tertullien à Marcion (v. *adu. Marc.*, V, VIII : Edat aliquem psalmum, etc.) semble impliquer que dans les premières années du IIIme siècle aucun hymne marcioniste ne circulait encore.

[1] Un hymne naassénien en anapestes logaédiques est cité tout au long dans Hippolyte, *Philos.*, V, II, 6-11. HARNACK en a donné une récension nouvelle dans les *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, 1902, I, 542-5. Le document est très caractéristique du christianisme gnostique : c'est comme un sommaire de l'enseignement de la « Gnose » dont le nom apparaît au dernier vers. HARNACK y voit « eine Vorbereitung auf die Mitteilung der Gnosis », un chant d'introduction par lequel les initiés étaient préparés à de plus complètes révélations.

[2] PREUSCHEN a tenté d'expliquer deux Hymnes fort obscurs inclus dans les *Actes* gnostiques de Thomas : *Zwei gnostische Hymnen ausgelegt*, Giessen, 1904. Cf. aussi *Anal. Bolland.*, XX (1901), p. 159 et s. ; REITZENSTEIN, *Hellen. Wundererzæhl.*, p. 107 et s., 134 et s. ; G. HOFFMANN, dans ZNW, t. IV (1903), p. 273 et s. — Les Carpocratiens avaient confectionné des hymnes à la mémoire d'Épiphane, le fils de Carpocrate (Clément d'Alex., *Strom.*, III, II, 5). — Un psaume gnostique s'est conservé parmi les fragments des *Acta Iohannis* (TH. ZAHN, *Acta Iohannis*, Erlangen, 1880, p. 220 et s. — L'origine gnostique des *Odes de Salomon* publiées par J. R. HARRIS en 1909, et commentées par HARNACK (TU, XXXV, 4) en 1910, semble probable.

[3] Arius, empruntant des airs profanes, fabriqua des chants à l'usage des matelots, des meuniers, des voyageurs. Cf. PHILOSTORGUE, *H. E.*, II, II (BIDEZ, dans CB, p. 13, l. 6-10).

[4] Un hymne apocryphe attribué au Christ circulait parmi les Priscillanistes : saint Augustin, *Ép.*, CCXXXVII (GOLDBACHER, CV, vol. LVI, 527).

[5] Parmenianus, un des chefs les plus remarquables du Donatisme, n'avait pas dédaigné non plus de rédiger un recueil de *Psaumes* pénétrés de l'esprit donatiste. Cf. *Praedestinatus*, XLIII « Parmenianos a Parmeniano, qui per totam Africam libros contra nos conficiens et *nouos Psalmos faciens* circumibat. » Voir MONCEAUX, *Journal des Savants*, 1909, p. 19.

[6] Saint Augustin, *Contra Faustum*, XV, V (P. L., XLII, 307).

[7] Voir les huit sénaires iambiques dirigés contre l'hérétique Marcos, que cite Irénée, I, XV, 6. — C'est pour combattre l'effet du Psautier de Parménien que saint Augustin se décida à écrire le *Psalmus contra partem*

prophylaxie contre cette forme de contagion dans l'ordonnance par où, au IVme siècle, le concile de Laodicée [1] devait défendre de lire dans l'Église des psaumes composés par des particuliers [2].

Il était donc naturel que les Montanistes tirassent parti, eux aussi, d'un procédé dont l'expérience avait démontré l'efficacité. D'ailleurs tout sentiment passionné — et l'on sait à quel degré leur foi l'était — se mue presque spontanément en strophes et en mélodies [3]. Dans un passage de l'*adversus Marcionem* [4], Tertullien paraît bien faire une allusion directe à des psaumes proprement montanistes, quand, s'adressant à Marcion, il lui jette ce défi : « Que Marcion exhibe les dons de son Dieu, — des prophètes qui aient parlé non point d'après la raison humaine, mais d'après l'Esprit de Dieu ; qui, aussi, aient prédit l'avenir et révélé les secrets des cœurs ; *qu'il produise quelque psaume*, quelque vision, quelqu'oraison spirituelle (articulée) en extase, autrement dit en égarement d'esprit (in amentia)... ; qu'il me prouve encore qu'une femme ait prophétisé dans son entourage parmi ses grandes, ses plus saintes femmes. Je dirai, moi : si toutes ces manifestations, je les puis démontrer plus aisément et, bien entendu, en parfaite harmonie avec les règles, les plans et la discipline du Créateur, nul doute que Christ, Esprit, Apôtre ne soient du côté de mon Dieu. » Il y a dans ce passage une préoccupation manifeste d'évoquer les traits par lesquels, dans la *Ire aux Corinthiens* (XIV, 25-26) saint

Donati (éd. PETSCHENIG, CV, vol. LI, p. 3 et suiv.). Il comptait bien atteindre ainsi les plus ignorants, pour leur apprendre à détester l'hérésie donatiste : « Volens enim causam Donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino inperitorum atque idiotarum notitiam peruenire... » *Retract.*, I, XVIII citées par PETSCHENIG, *ibid.*, p. 16.

[1] Entre 343 et 381 ; cf. HEFELE-LECLERCQ, I, II, 925.

[2] *Ibid.*, p. 1025. Canon 59.

[3] C'est le réveil religieux du XVIIIme siècle qui donna au pays de Galles son hymnologie : BOIS, *le Réveil au pays de Galles*, p. 34 et s. ; cf. LOMBARD, *La Glossolalie*, p. 212.

[4] V, VIII ; KR., p. 600, l. 18 et suiv.

Paul caractérise les charismes dont il veut régler l'usage et parmi lesquels il semble que l'hymnologie improvisée ait été comptée [1]. Mais une autre arrière-pensée se trahit d'un bout à l'autre du morceau, et certains termes, choisis à dessein, par exemple l'allusion à l'extase, aux femmes saintes entre toutes et bénéficiaires du don de prophétie, en précisent la portée. Tertullien prétend bien énumérer les privilèges célestes dont justement la cohorte *montaniste*, à laquelle son cœur appartient désormais, se juge gratifiée, en sorte que les signes de l'orthodoxie véritable, tels qu'il somme Marcion de les produire, sont justement ceux dont les siens se peuvent prévaloir. Parmi ces signes, les Psaumes ont leur place.

On voit dès lors le prix qu'aurait le fragment de la *Doctrina Patrum*, si réellement il fournissait un spécimen des chants montanistes.

Il figure donc dans le florilège de Mai et de Diekamp, à côté d'extraits d'Hébion, de Paul de Samosate, de Nestorius, de Théodore de Mopsueste, de Manès, d'Apollinaire de Laodicée, etc., en vue de démontrer dans quelle triste compagnie se fourvoient « οἱ μίαν ἐνέργειαν καὶ θέλησιν ὁμολογοῦντες ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ».

Le morceau est-il authentique ?

L'auteur, quel qu'il soit, affirme l'unicité de la nature du Christ et de l'unicité de son « énergie », antérieurement comme postérieurement à l'incarnation. Il en donne cette raison, que la dualité des natures entraînerait forcément certaines contradictions entre les actes ressortissant à l'une ou l'autre nature, à l'une ou l'autre énergie. La pensée n'est pas d'une limpidité parfaite. En tous cas une telle préoccupation est-elle vraisemblable chez Montan, dans la seconde moitié du deuxième siècle ? Bonwetsch ne l'a pas pensé. Il estime que ces paroles doivent être contemporaines des controverses monophysites et monothélites qui se déroulèrent, les unes à

[1] *I Cor.*, XIV, 15 ; 26. Cf. E. DE FAYE, *Étude sur l'Origine des Églises...*, p. 253.

partir du Vme siècle, les autres à partir du VIIme. On se rappelle que la théorie de l'unique « énergie « (en latin : *operatio*), la question de savoir πότερον χρὴ μίαν ἐνέργειαν ἢ δύο ἐπὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν λέγεσθαι Χριστοῦ [1] fut le brandon de discorde entre monothélites et dyothélites. Selon Bonwetsch, ce serait une manière d'anachronisme que de prêter à Montan ces idées et ce langage.

Hilgenfeld, lui, ne partage pas le scepticisme de Bonwetsch. Il croit qu'une intention apologétique au profit du Montanisme se dissimule sous cette définition [2]. Il fait observer [3] que les discussions relatives à l'unité ou à la dualité des natures chez le Christ, ne sont pas étrangères au second siècle : dans un fragment attribué à saint Irénée [4] et qu'un manuscrit donne comme une réfutation de Valentin, il est parlé de la splendeur des natures du Christ [5]. Un texte de Méliton distingue nettement la nature humaine du Sauveur de sa nature divine [6]. Chez

[1] Expression de Sergius dans sa lettre au pape Honorius (Mansi, XI, 529). Voir Loofs, *Leitfaden* [4], à l'index s. u. ἐνέργεια.

[2] ZWT, XXVI (1883), p. 105, dans son compte rendu de la GM. de Bonwetsch «... Gut montanistich ist Christus als einer und derselbe in lege et in euangelio wie in noua prophetia. » Cf. p. 108.

[3] *Ketzergesch.*, p. 592.

[4] Irénée, fragment VIII (éd. Stieren, Lipsiae, 1853, p. 829 ; P. G., VII, 1233). « De même que l'arche était dorée d'or pur à l'intérieur et au dehors, ainsi le corps du Christ était pur et brillant ; car à l'intérieur il était orné du Verbe, à l'extérieur il était fortifié par l'Esprit, afin que de l'un et l'autre côté apparût la splendeur de ses natures. » (ἵνα ἐξ ἀμφοτέρων τὸ περιφανὲς τῶν φύσεων παραδειχθῇ).

[5] Voir la note dans la P. G., *loc. cit.*

[6] Méliton, VI. Ex libro tertio operis *de Incarnatione Christi* (Otto, IX, 415). « Il n'est point nécessaire de démontrer par ce que le Christ a fait après son baptême qu'il a eu, bien réellement et sans fiction aucune, une âme et un corps comme nous. Etant Dieu et homme à la fois, il nous a fait croire en ses deux natures, en sa divinité par ses miracles accomplis pendant les trois années postérieures à son baptême, en son humanité par les trente années passées avant le baptême, alors qu'à cause de l'humilité de la chair il cachait les signes de sa divinité, bien qu'il ait été Dieu véritablement avant les siècles. »

Voici le texte grec du passage le plus important : « Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ

Tertullien [1], chez Origène [2], on rencontre des textes analogues. Hilgenfeld conclut à l'authenticité du morceau.

La démonstration d'Hilgenfeld ne me paraît pas décisive, pour les raisons suivantes : 1° La manière dont il tire au Montanisme la parole en question est tout à fait arbitraire et fantaisiste. 2° Même en passant condamnation sur le mot φύσις, il reste le mot ἐνέργεια, lequel est pris manifestement ici dans le sens de *volonté*. Il faudrait prouver que ce vocable (qui n'est d'ailleurs pas étranger à la langue de saint Paul, ni à celle d'Hermas, au sens de « force », « manière d'agir [3] ») était employée dès le IIme siècle avec cette acception de « volonté », et l'on aurait, je crois, quelque peine à le démontrer. 3° Il est enfin un autre argument auquel on n'a guère prêté attention jusqu'ici. A lire le fragment, on reçoit tout de suite l'impression d'être en présence d'un morceau de *prose*, et même de « Kuntsprosa ». aux articulations nettes et aux oppositions balancées. Un examen plus attentif confirme ce pressentiment. *De quelque façon qu'on le scande, on n'y peut retrouver aucune des séries métriques connues.* Dès lors quelle vraisemblance qu'il s'agisse d'un passage de psaume ?

Je n'entreprendrai pas de chercher pourquoi le morceau figure sous cette rubrique dans la *Doctrina Patrum*. Ce qui est sûr, c'est que ni sa forme ni son contenu ne justifie une telle attribution, et, d'un texte si peu autorisé, on aurait grand tort de vouloir tirer une conclusion quelconque sur le

τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ.... τὴν δὲ ἀνθρωποτήτα αὐτοῦ...

[1] *Adu. Pr.*, XXIX (Kr., éd. min., p. 49, l. 7) : « non enim ex diuina, sed ex humana substantia (patrem) mortuum dicimus. »

[2] *De Princ.*, I, II, 1 (Kœtschau, dans CB, *Origenes Werke*, Bd V [1913] p. 27) « Primo illud nos oportet scire, quod aliud est in Christo *deitatis eius natura*, quod est unigenitus Filius Patris, et alia *humana natura* quam in nouissimis temporibus pro dispensatione suscepit. »

[3] *Éphes.*, IV, 16 ; *II Thess.*, II, 9, 11 ; *Col.*, I, 29, etc. ; Hermas, *Mand.*, V, 1, 7 (Funk, I [2], 484) ; *Visio*, III, VIII, 3 (I, 848), etc. Le mot manque dans la *Didache*, chez Barnabé, Clément de Rome, Polycarpe, Ignace, etc.

fonds doctrinal du Montanisme primitif. Il faut avouer que la déception est mince. On imagine plus volontiers les psaumes montanistes comme des chants jaillis spontanément de cœurs émus, et respirant l'ardeur des renoncements ascétiques, la folie de la croix, que sous les espèces de formules dogmatiques, du genre de celle que nous offre l'extrait de la *Doctrina Patrum*.

Oracle n° 11

(D'après saint Épiphane, *Panarion*, XLVIII, II.)

Φάσκει γὰρ ἡ παρ' αὐτοῖς λεγομένη Μαξιμίλλα ἡ προφῆτις ὅτι, φησί, Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.

Celle qu'ils appellent Maximilla la prophétesse déclare : « *Après moi il n'y aura plus de prophétesse. Ce sera la fin de tout.* »

Cette déclaration est à lier à celle que l'Anonyme d'Eusèbe rapporte, au style indirect [1], et dont il prend texte — tout comme Épiphane le fait lui-même — pour signaler la contradiction opposée par les faits aux pseudo-prophéties de Maximilla. D'après l'Anonyme, Maximilla annonçait des guerres, des révolutions « ... πολέμους ἔσεσθαι καὶ ἀκαταστασίας. » La portée de ces expressions n'est pas douteuse, si l'on se rappelle que guerres et révolutions figuraient parmi les signes avant-coureurs de la venue du Fils de l'homme et de la rémunération universelle, dans les discours eschatologiques du Christ [2]. En proclamant l'imminence de ces cataclysmes, la voyante ne faisait autre chose que menacer la génération contemporaine de la formidable échéance dont Jésus n'avait pas voulu préciser la date.

[1] *H. E.*, V, XVI, 18.

[2] Luc, XXI, 9 « Ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκαταστασίας, μὴ πτοηθῆτε : Mt., XXIV, 6 ; Mc., XIII, 7.

Ayant sans nul doute survécu à Priscilla, sa compagne, Maximilla se considérait comme la dernière prophétesse [1]. Ses paroles, qui ont l'allure d'un testament, semblent indiquer qu'elle sentait sa fin prochaine, et que cette fin devait, dans ses prévisions, ne précéder que de peu celle de l'univers : tel est le sens fréquent du mot συντέλεια dans l'Évangile.

Ce genre d'allusions aux catastrophes à venir était un lieu commun de l'apocalyptique. On en retrouve les vestiges, même dans les temps modernes, chez certaines imaginations surchauffées, pour peu qu'elles aient fait de la Bible leur aliment coutumier [2]. Mais on s'expliquerait mal les modalités de la conception que les montanistes se formaient de la vie, si l'on n'admettait que le sentiment de la brièveté des choses et de l'urgence des derniers jours opprimait jusqu'à l'angoisse les âmes de qui elle était née et celles où elle trouvait accès.

Oracle n° 12

(D'après l'Anonyme d'Eusèbe, H. E., V, XVI, 17.)

Καὶ μὴ λεγέτω ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Αστέριον Ὀρβανὸν τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα « Διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμὶ λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. »

« Et que l'esprit qui parle par la bouche de Maximilla ne dise pas dans le même ouvrage — celui selon Astérius Urbanus — : « *Je suis pourchassé comme un loup loin des moutons. Je ne suis pas un loup : Je suis Parole, Esprit et Force.* »

[1] Le *Venetus* donne προφήτης, non προφήτις. Il se pourrait que ce texte dût être préféré à celui des autres manuscrits, si l'on en juge par la fin du paragraphe, où Épiphane écrit : « Εἰ γὰρ λέγει Μαξιμίλλα ὅτι προφήτης οὐκέτι ἔσται... »

[2] Déposition de DAVID FLOTARD, *Théâtre sacré*, p. 64 : « Les uns avoient le talent, ou le Don de la prière, et de l'exhortation. D'autres sembloient

Que la propagande montaniste ait été souvent contrariée, non pas seulement par la dialectique de ses adversaires, mais aussi par l'action directe, par des sévices et pis encore, c'est ce qu'une indication de l'Anonyme d'Eusèbe laissait déjà entendre. Il rapporte que les montanistes appelaient les catholiques « tueurs de prophètes » (προφητοφόντας [1]). La plainte que fait entendre Maximilla (ou plutôt, comme dit l'Anonyme, « l'Esprit qui parle en elle ») se réfère à ce genre d'incidents. L'Église persécute l'Esprit ; elle l'empêche d'approcher du troupeau, tel un « loup » ravisseur, (comparaison familière à l'Évangile) [2]. Indignement méconnu, l'Esprit proteste contre un tel traitement et il définit ce qu'il est : parole, esprit, force.

Dans ces trois mots, M. Lawlord reconnaît les trois termes de la Trinité montaniste [3] : « ... The words ῥῆμα, πνεῦμα and δύναμις, écrit-il, must be taken as equivalent to Montanus's Son, Spirit and Father ». Mais à laquelle de ces expressions rapporter l'idée de « Père » ? Je ne crois pas non plus, avec Th. Zahn [4], que ῥῆμα soit pris ici comme synonyme de Λόγος, pour signifier le Christ : d'un tel emploi, on ne trouve d'exemple ni dans le Nouveau Testament, ni chez les Pères apostoliques, ni chez les apologistes du second siècle [5]. Δύναμις pourrait avoir un sens « hypostatique » [6] ; mais il est souvent

prédire particulièrement la destinée de l'Église et de ses ennemis, et les Révolutions de diverses choses dans le Monde. »

Les *Avertissements* d'Élie Marion sont remplis de vaticinations de ce genre : c'est le *leit-motiv* qui y revient presque à chaque page.

[1] *H. E.*, V, xvi, 12.

[2] Mt., vii, 15 ; x, 16 ; Lc., x, 3 ; Jean, x, 12 ; Ign. *ad Phil.*, ii, 2.

[3] JTS, IX (1908), p. 483 ; cf. *Eusebiana*, Oxford, 1912, p. 111.

[4] GK, II, ii, 964.

[5] Le mot signifie souvent, mais non pas exclusivement « la parole divine » : Barnabé, x, 11 ; xvi, 10 ; Clément de Rome, x, 1 ; Hermas, *Vis.*, I, iii, 4 ; Justin, *Dial. cum Tryph.* : xiv, 6 ; xxxi, 7 ; xlviii, 5 ; l, 4 ; lxxxv, 8 ; c, 5. Voir aussi les exemples, cités ci-dessus, du N. T.

[6] Justin, *Dial. cum Tryph.*, cxvi, 1 ; cxxviii, 2 et, pour une enquête plus ample, Jules Martin, *Philon*, Paris, 1907, p. 65-66.

parlé dans l'Évangile de la δύναμις de l'Esprit [1], et sans doute est-ce ici la même acception.

Au total, si la formule est trinaire, il n'en faut pas conclure qu'elle désigne la Trinité. L'Esprit se définit lui-même par un terme général (πνεῦμα) et par deux autres de sens plus restreint dont l'un, ῥῆμα, représente la « parole », c'est-à-dire la doctrine divine qu'il proclame (cf. Jean V, 47 ; XIII, 47 ; XVII, 8, etc.), tandis que l'autre figure la « puissance » divine dont il possède en soi les virtualités. D'où l'invitation ironique que l'Anonyme, relevant ce dernier mot, lui adresse, en le conviant à manifester cette δύναμις d'une façon plus évidente, au lieu d'éluder par de bas moyens toute discussion sérieuse.

Oracle n° 13

(D'après saint Épiphane, *Panarion*, XLVIII, XII.)

Εὐθὺς γὰρ αὕτη ἡ Μαξιμίλλα ἡ παρὰ τοῖς τοιούτοις κατὰ Φρύγας οὕτω καλουμένοις, ἀκούσατε, ὦ παῖδες Χριστοῦ, τί λέγει· Ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε.

Or donc la Maximilla de ces « Cataphrygiens », écoutez, ô enfants du Christ, ce qu'elle dit : « *Ne m'écoutez pas, moi, mais écoutez le Christ.* »

Épiphane triomphe, à propos de cette exhortation. Il veut y lire la condamnation de Maximilla, portée par elle-même contre elle-même. C'est à ses yeux un de ces propos révélateurs que la force de la vérité arrache quelquefois aux esprits impurs, et où se trahit involontairement leur mensonge. Si Maximilla a dit : « Ne m'écoutez pas... », c'est donc que le Saint-Esprit n'était pas en elle. Le Saint-Esprit eût-il ainsi déconseillé de prêter l'oreille à ce qu'il allait articuler ?

Commentaire opaque, d'où tout effort de compréhension

[1] LUC, IV, 14 ; *Actes*, VI, 8 ; *Rom.*, XV, 13 ; *Hebr.*, VI, 5 ; cf. HERMAS, *Mand.*, VII, 2 ; XI, 5.

loyale est exclus ! — De deux choses l'une, ou bien Maximilla veut dire : « Ne m'écoutez pas, moi (qui ne suis qu'une créature faillible, dépourvue d'autorité pour s'imposer à ceux qui l'entendent) ; mais écoutez le Christ (qui daigne parler par ma bouche, et se servir de moi pour vous faire connaître ses commandements) ». — En ce cas, la personnalité pleinement consciente de la prophétesse s'opposerait à celle du Christ, pour réclamer au nom du Christ, présent en elle l'adhésion et la foi de tous. — Ou bien, c'est non pas Maximilla, en tant que créature autonome, mais l'Esprit vivant en elle qui, ici, est censé parler. M. Voigt a quelque répugnance a admettre que l'Esprit se distingue ainsi du Christ, avec une telle humilité : « Le Paraclet, observe-t-il, était mis sur le même plan que le Christ surtout dans le Montanisme [1]. » Je crains qu'il n'oublie un peu la parole du Christ dans JEAN, XVI, 13 : « Quand viendra l'Esprit de vérité, avait promis Jésus, il vous enseignera toute vérité : *car il ne parlera point de lui-même*, mais tout ce qu'il aura entendu, il le dira. » Tertullien n'a pas manqué de relever ce trait, pour en faire honneur au Paraclet, là où il explique, du point de vue montaniste, l'économie de la révélation chrétienne. « Dans ses rudiments, écrit-il au chapitre I du *de Virg. velandis*, la justice s'appuya sur la crainte naturelle de Dieu. Par la loi et les prophètes, elle arriva à l'enfance. Par l'Évangile, elle connut l'ardeur de la jeunesse. Et maintenant, par le Paraclet, elle prend une plus rassise maturité. Depuis le Christ, c'est lui seul que nous devons nommer notre maître et honorer comme tel. *Car il ne parle pas de son autorité propre : il dit ce que le Christ lui a confié.* (Non enim ab se loquitur, sed quae mandantur a Christo [2]) ». — C'est donc la seconde solution qui me paraît la plus vraisemblable. Nous sommes en présence, non pas d'une affirmation de Maximilla elle-même,

[1] *Op. cit.*, p. 325, note 1.
[2] Le même rapport du Christ au Père est indiqué JEAN, VII, 16 ; XII, 49.

mais d'un oracle de l'Esprit, qui l'a prise comme instrument, et qui certifie indirectement sa propre authenticité en parlant comme l'Évangile avait annoncé qu'il parlerait.

Oracle n° 14

(D'après saint Épiphane, *Panarion*, XLVIII, XIII.)

Φάσκει δὲ πάλιν ἡ αὐτὴ Μαξιμίλλα, ἡ τῆς παρακολουθίας καὶ διδασκαλίας γνῶσις, ἵνα χλευαστικῶς εἴπω, ὅτι, Ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῆς συνθήκης αἱρετιστήν, μηνυτήν, ἑρμηνευτήν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα, μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ.

Voici que la même Maximilla — Gnose de l'intelligence et de la doctrine (cela soit dit en manière de raillerie) — déclare encore : « *Le Seigneur m'a envoyée comme sectatrice, révélatrice, interprète de ce labeur, de ce pacte, de cette promesse, forcée, que je le veuille ou non, d'apprendre la gnose de Dieu.* »

Ici encore le commentaire d'Épiphane ne nous est que d'un faible secours. Il s'empare des mots ἠναγκασμένον θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα et s'y attache uniquement. Mais l'interprétation qu'il en donne manque d'unité. — *a*) L'Esprit, note Épiphane, déclare ici, qu'il est « forcé ». Or cela n'est nullement conforme à l'idée que le Christ nous a donnée de sa mission divine, laquelle a été éminemment volontaire, quoique conforme au vœu du Père. *b*) Épiphane glisse ensuite une observation de portée différente, qui forme transition : le Christ n'a obligé non plus personne à adopter sa doctrine. Il y sollicite, il la propose, — il ne l'impose point. *c*) Maximilla, elle, prétend exercer une contrainte sur l'assentiment de ceux à qui elle s'adresse. Mais son illusion est patente. Combien de gens connaissent ses enseignements, son nom même ? L'humble résultat de sa prédication lui inflige un démenti manifeste.

Épiphane rapporte donc tour à tour les termes incriminés à Maximilla d'abord, ou à l'Esprit mauvais qui est censé vivre en elle, puis aux auditeurs de Maximilla. C'est qu'il ne redoute rien tant que de manquer un argument susceptible de la mettre dans son tort, et la grammaire elle-même est impuissante à décourager la fertilité de ses polémiques. Zahn [1] a la complaisance de supposer une altération dans le texte qui nous est parvenu. Il admet qu'Épiphane a dû lire et transcrire quelque chose comme « ἠναγκασμένον, ἀναγκαζοντα θέλοντας καὶ μὴ θέλοντας μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ. » C'est, je crois, faire beaucoup de crédit à Épiphane que de modifier un texte hétérodoxe pour l'ajuster à ses paraphrases.

Reprenons le morceau dans son détail.

D'après les premières lignes du § XIII, l'oracle appartient à Maximilla (« Φάσκει δὲ πάλιν ἡ αὐτὴ Μαξιμίλλα »). Pourtant les participes ἠναγκασμένον, θέλοντα, μὴ θέλοντα offrent tous trois la forme *masculine*. Comment élucider cette anomalie ? On pourrait songer à une méprise d'Épiphane, qui aurait mis au compte de Maximilla des paroles réellement proférées par Montan. Mais l'hypothèse est gratuite, et les lourdes insistances d'Épiphane sur la personne même de Maximilla déconseillent de s'y ranger.

Beaucoup plus séduisante est une autre explication esquissée par Münter [2], acceptée par Bonwetsch [3], Zahn [4], Hilgenfeld [5], qui attribuent les masculins litigieux à ce fait que, le *moi* de la prophétesse étant aboli pendant l'extase et ne comptant plus, c'est l'Esprit seul qui parlerait en elle, et pour elle. Cette exégèse ingénieuse ne va pas toutefois sans difficulté. Les trois premières expressions, τούτου τοῦ πονου αἱρετιστήν, τῆς ἐπαγγελίας μηνυτήν, τῆς συνθήκης ἑρμηνευτήν

[1] GK, II, II, 965.

[2] *Effata...*, p. 12 : « Caeterum, notandum est Prophetidem de se loqui... quasi muliebrem sexum, uates facta, exuisset. »

[3] GM., p. 59 et 73.

[4] GK., II, II, 965.

[5] *Ketzergesch.*, p. 630.

(car c'est ainsi qu'il les faut lier) peuvent, il est vrai, être entendues soit de Maximilla, soit de l'Esprit. Ce « labeur », c'est la tâche pénible de faire comprendre à l'humanité le prix de la discipline plus stricte à laquelle elle doit s'assujettir ; cette « promesse », c'est la perspective de félicité ouverte à ceux qui s'y seront pliés, ou peut-être l'annonce de la venue prochaine du Christ et de la fin du monde, comme dans II Pierre, III, 4, 9 ; ce « pacte », c'est l'antique alliance de Dieu avec l'homme, renouvelée par la prédication de la prophétie nouvelle, et plus rigoureuse en ses clauses : — Mais déjà le θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα n'est guère aisé à comprendre, si c'est de l'Esprit qu'il s'agit. Les formules scripturaires que Zahn cite à l'appui (Jean, v, 30 ; vi, 38 ; Mt., xvi, 37-42 ; 54) et où le Christ marque la conformité de sa volonté à la volonté de son Père sont loin d'impliquer aussi énergiquement l'idée de *contrainte*. — Le μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ est plus embarrassant encore, si c'est de l'Esprit qu'il est question. La fonction de l'Esprit est-elle donc d'*apprendre*, et non pas plutôt d'*enseigner ?* C'est au point que Zahn prend le parti d'imaginer, nous l'avons vu, une faute de transcription. D'autre part, la traduction suggérée par Weinel « gezwungen dass *man* lerne Erkenntnis Gottes », est d'une « dureté grammaticale » (il le reconnaît lui-même) [1] — que d'aucuns jugeront bien rude.

On pourrait dire, à la rigueur, que ces objections perdent de leur force, si l'on cesse d'envisager le problème du point de vue d'une logique purement abstraite ; que la prophétesse transfère inconsciemment à l'Esprit lui-même l'impression d'incoercible nécessité qui s'impose à elle dans l'acte de la prophétie ; et que c'est là un phénomène qui, un peu déconcertant par ses conséquences au regard d'une stricte théologie, s'explique fort bien, psychologiquement. — Mais c'est trop raffiner, quand une interprétation toute simple s'offre à nous.

[1] *Op. cit.*, p. 94.

On sait que le grec lie sans difficulté une forme masculine (adjectif ou, plus souvent participe) à un sujet féminin parlant de lui-même, là où l'équivoque est impossible et où la personnalité de celle qui parle n'a pas besoin d'être soulignée. Le cas est fréquent chez les tragiques : Sophocle, *Antig.*, 926 (l'héroïne déclare qu'elle « reconnaîtra son erreur après l'avoir expiée ») : παθόντες ἂν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες ; Euripide, *Hippol.*, 1105 : ξύνεσιν δέ τιν' ἐλπίδι κεύθων (déclare la coryphée) λείπομαι ἔν τε τύχαις θνατῶν καὶ ἐν ἔγμασι λεύσσων [1].

De plus, dans le cas présent, les trois participes sont immédiatement contigus aux substantifs αἱρετιστής, μηνυτής, ἑρμηνευτής, dont le genre est normalement le masculin et qui n'ont pu manquer d'exercer sur eux une action morphologique, le rapport grammatical primant le rapport réel. C'est donc bien la prophétesse qui s'avoue subjuguée par une force dominatrice, laquelle l'oblige à l'apostolat.

On remarquera que le γνῶσις θεοῦ, où l'on serait peut-être tenté de discerner une infiltration gnostique, est une expression paulinienne [2]. Sans doute saint Paul lui-même l'avait-il héritée de la mystique hellénistique, où elle marquait l'objet le plus élevé assigné aux efforts pieux du croyant [3]. Ici, elle désigne non pas tant, semble-t-il, la contemplation, l'intuition de Dieu, que la connaissance des desseins providentiels que Maximilla se croit mission de révéler à l'humanité.

[1] D'autres exemples encore dans Kühner-Gerth, *Ausführl. Gramm. der griech. Sprache*, zw. Theil. 3me éd., Erster Bd, 1898, p. 82-83.

[2] V. g. *Rom.*, xi, 33 ; *II Cor.*, x, 5 ; *I Éph.*, xvii, 2. — Parmi les autres mots qui figurent dans l'oracle, ἐπαγγελία et ἑρμηνευτής sont néotestamentaires. On ne rencontre dans le N. T. ni συνθήκη, ni αἱρετιστής, ni μηνυτής : mais αἱρετίζω et μηνύω s'y trouvent.

[3] Reitzenstein, *die hellen. Mysterienreligionem*, p. 38, et surtout p. 113 et s., 121 et s.

Oracle n° 15

(D'après Tertullien, *de Exhortatione Castitatis*, x.)

Item per sanctam prophetidem Priscam ita euangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam nouerit ministrare. « *Purificantia enim concordat, ait, et uisiones uident, et ponentes faciem deorsum etiam uoces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas.* »

Et de même, par la sainte prophétesse Prisca, il est annoncé qu'un ministre saint sait administrer la sainteté : « *Car, dit-elle, la continence fait régner l'harmonie. Ils voient des visions et, penchant leur visage, ils entendent aussi des voix distinctes, salutaires autant que mystérieuses.* »

Ces paroles de Prisca ne figurent que dans l'*Agobardinus*. Ni le *Florentinus N*, ni le *Florentinus F* qui sont nos uniques sources, à côté de l'*Agobardinus*, n'en ont gardé la trace : un scrupule dévot les en a impitoyablement éliminées. Elles manquent également dans les premières éditions de Tertullien [1]. Rigault qui connaissait bien l'*Agobardinus*, dont il a si excellemment tiré parti, n'a pas osé les insérer dans son texte [2]. Mais il les a consignées dans les notes (qui sont paginées à part) en les faisant précéder de l'observation suivante : « Post haec uerba in antiquissimo exemplari leguntur pluscula, quae reiecta fuisse uidentur ob nimias laudes Priscae illius Montanicae (*sic*), cuius et uerba citantur. Reddimus hic tamen quo magis miremur hominem tantum etiam talibus potuisse decipi. Ea uero sunt huiusmodi : Item, etc. [3]. »

[1] Cf. l'éd. *princeps* de Beatus Rhenanus, p. 509, celle de Gangneius (1545), fol. 201r, celle de Gelenius (1550), p. 564, celle de Pamelius (1617), p. 664.

[2] Paris, 1634, p. 670.

[3] *Ibid.*, p. 107. Migne, qui a reproduit l'édition de 1675, de Rigault, avec les notes de Ph. Priorius, a négligé d'incorporer au chap. x du *de*

Pour bien comprendre la portée de l'oracle de Prisca, il est indispensable de saisir la suite des idées dans tout ce chapitre x. Aussi bien, en voici la traduction :

Rape occasionem, etsi non exoptatissimam, attamen opportunam, non habere cui debitum solueres et a quo exsolueris (cf. *I Cor.*, VII, 3). Desisti esse debitor. O te felicem ! Dimisisti debitorem : sustine damnum... Recogitemus enim ipsam conscientiam nostram, quam alium se homo sentiat, cum forte a sua femina cessat. Spiritaliter sapit. Si orationem facit ad Dominum, prope est caelo. Si scripturis incumbit, totus illic est. Si psalmum canit, placet sibi. Si daemonem adiurat, confidit sibi. Ideo apostolus temporalem purificationem orationum commendandarum causa adiecit (cf. *I Cor.*, VII, 5), ut sciremus, quod ad tempus prodest semper nobis exercendum esse, ut semper prosit. Quotidie, omni momento oratio hominibus necessaria est, utique

Saisis l'occasion, que tu n'as guère souhaitée, mais qui arrive à propos, de ne plus avoir à qui payer ta dette ni de qui en recevoir le paiement. Tu n'es plus débiteur : heureux homme ! Tu as laissé partir ton créancier : sache supporter cette perte. — Scrutons notre propre conscience. N'est-il pas vrai que l'homme se sent tout autre, quand il se sépare de sa femme? Il n'a plus que pensées spirituelles. Prie-t-il le Seigneur ? il se sent près du ciel. S'applique-t-il à l'étude des Écritures ? c'est tout entier qu'il s'y plonge. Chante-t-il un psaume ? il y trouve sa joie. Conjure-t-il le démon ? il est plein de confiance en soi. Voilà pourquoi l'Apôtre a formulé le précepte de l'abstention temporaire, en vue de donner aux prières plus d'efficacité, et de nous faire

Exh. Cast. l'oracle de Prisca : d'où l'erreur de TURMEL, *Tertullien*, Paris, 1905, lequel, travaillant d'après la *Patrologie* de MIGNE, écrit, p. XX, à propos du *de Exh. Cast.* : « La doctrine du Paraclet, quoi qu'on en ait dit, ne s'y montre à aucun degré. Et donc nous n'avons pas de motif de placer ce traité dans la période montaniste. »

et continentia, postquam oratio necessaria est. Oratio de conscientia procedit. Si conscientia erubescat, erubescit oratio. Spiritus deducit orationem ad Deum. Si spiritus reus apud se sit conscientiae erubescentis, quomodo audebit orationem deducere ad altare, qua erubescente et ipse suffunditur sanctus minister... Apostolus dicit, quod sapere secundum carnem mors sit, secundum spiritum uero sapere uita aeterna sit in Christo Iesu Domino nostro (cf. *Rom.*, VIII, 5-6).

comprendre que, cette réserve qui nous est momentanément profitable, nous devons l'exercer constamment pour que constamment elle nous soit profitable. Chaque jour, à tout moment, la prière est nécessaire à l'homme : la continence l'est donc aussi, du moment que la prière est nécessaire. C'est de la conscience que sort la prière : si la conscience rougit, la prière rougit également. L'esprit porte la prière vers Dieu : si l'esprit se sent responsable d'une conscience qui rougit, comment osera-t-il conduire à l'autel la prière, quand lui-même, ministre saint, participe à la confusion de cette conscience qui rougit ? « Penser selon la chair, a dit l'Apôtre, c'est la mort ; penser selon l'esprit, c'est la vie éternelle en le Christ Jésus, Notre-Seigneur. »

Suit « l'oracle » qu'on a lu ci-dessus, puis Tertullien ajoute :

Si haec obtusio, etiam cum in unis nuptiis res carnis exercetur, spiritum sanctum auertit, quanto magis, cum in secundo matrimonio agitur ?

Si cette hébétude (des facultés spirituelles) éloigne l'Esprit-Saint, même quand c'est dans un mariage unique que l'œuvre de chair s'effectue, combien plus dans un second mariage !

Tertullien fait donc valoir cette idée que le mari, quand il est délié de sa femme, bénéficie d'un incontestable gain moral. Ce gain, Tertullien l'exprime en deux mots : *spiritaliter sapit* [1] : « Il n'a plus que des pensées d'ordre spirituel » ; et de la spiritualisation ainsi obtenue il sent l'influence dans tous les actes de sa vie religieuse.

C'est qu'alors sa conscience est pure des images, des réminiscences charnelles, qui la vicient forcément dans l'état de mariage. Au contraire, si la conscience « rougit », obsédée qu'elle est d'impurs souvenirs, l'esprit subit la contagion de ce trouble, et la prière qui s'en exhale est imparfaite.

Notons bien ici, pour couper court aux fausses interprétations que nous aurons à signaler plus loin, l'espèce des métaphores employées par Tertullien. Il représente l'esprit comme un « ministre saint » qui conduit à l'autel la prière. *Sanctus minister* doit être considéré comme une opposition à *spiritus*. L'esprit est le ministre du sacrifice dont l'*hostia* est la prière ; et cette *hostia* est d'autant plus parfaite que le *spiritus* qui l'offre est plus intègre et mieux épuré. Toutes ces images sont familières à Tertullien. Voyez *Apol.*, XXX, 5 : « Ei offero opimam et maiorem hostiam quam ipse mandauit, orationem de carne pudica, de anima innocenti, de spiritu sancto profectam. » *De Orat.*, XXVIII (RW., 198, l. 27) : « Nos sumus ueri adoratores et ueri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam Dei propriam et acceptabilem. Hanc de toto corde deuotam, fide pastam, ueritate curatam, innocentia integram, castitate mundatam, agape coronatam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos *deducere ad Dei altare debemus* omnia nobis a Deo impetraturam. » *Adv. Marc.*,

[1] L'expression correspond à « πνευματικὰ φρονεῖν ». Tertullien rend ordinairement par *sapere* l'idée incluse dans φρονεῖν. Voy. sa traduction de *Col.*, III, 2, dans *Res.*, XXIII (Rönsch, *das Neue Test. Tertullians*, p. 496), de *Rom.*, XV, 5, dans *Praesc.*, V (Rönsch, *ibid.*, p. 350), et, dans ce même chap. (*Exhort. Cast.*, XI) sa transposition de *Rom.*, VIII, 5-6.

IV, IX (KR., 443, l. 1) : « Imaginibus... quae significabant hominem... offerre debere munus Deo apud templum, orationem scilicet et actionem gratiarum apud ecclesiam per Christum Jesum. » Et encore *de Orat.*, XII (RW., p. 188, l. 12) que je traduis : « Ce n'est pas seulement de colère, mais, d'une façon générale, de tout trouble moral que l'effort de la prière doit être libre : qu'elle sorte d'un esprit semblable à l'Esprit vers lequel elle est envoyée ! Ni un esprit souillé ne pourra être reconnu par un esprit saint, ni un esprit triste par un esprit « joyeux » (cf. *Rom.*, XIV, 17), ni un esprit gêné par un esprit « libre » (cf., *Ps.*, LI, 12). Nul ne reçoit un adversaire ; nul n'accueille que son pareil [1]. »

La confrontation de ces textes ne laisse, ce me semble, aucun doute sur le sens authentique des mots *sanctus minister*. Ce ministre saint, c'est l'esprit de l'orant lui-même, exécuteur de l'oblation spirituelle qu'est la prière devant l'autel mystique du ciel.

Venons-en maintenant à l'oracle de la « prophétesse Prisca ». Tertullien le cite tout de suite après avoir rappelé un passage de l'*Épître aux Romains*, VIII, 5-6, et il semble le mettre sur le même pied que les paroles de l'Apôtre : (*Item* per sanctam prophetidem, etc...). Il l'amorce par le mot *euangelizatur*, lequel n'a pas ici une valeur indifférente. On sait que dans le Nouveau Testament, εὐαγγελίζειν est employé, tantôt absolument, tantôt avec un complément, pour signifier l'annonce d'une bonne nouvelle et spécialement de « la » bonne nouvelle, l'approche du Royaume de Dieu [2]. Pour rendre εὐαγγελίζειν le latin s'est servi de diverses expressions : *benenuntiare, annuntiare, praedicare, euangelium promulgare.*

[1] « Nec ab ira solum, sed omni omnino confusione animi libera esse debet orationis intentio, de tali spiritu emissa, qualis est spiritus ad quem mittitur. Neque enim agnosci poterit spiritu sancto spiritus inquinatus, aut tristis a laeto, aut impeditus a libero. Nemo aduersarium recipit, nemo nisi comparem suum admittit. » Il faut citer encore *de Iei.*, X (RW., 288, 27).

[2] PREUSCHEN, *Handwœrterbuch* p. 459 ; CREMER-KÖGEL, *Wœrterbuch der neutest. Grœzitæt*, Gotha, 1911, p. 33.

Selon von Soden [1], la plus ancienne bible latine cherchait de préférence des équivalents. Cependant *euangelizare* apparait déjà chez Tertullien, à côté d'*euangelium promulgare* [2], de *praedicare* [3], d'*annuntiare* [4], etc. (On sait que le christianisme a multiplié ces formes en — *issare*, — *izare* [5]). Tertullien l'emploie à plusieurs reprises, à propos de la prédication de l'Évangile [6]. Le choix du verbe implique donc ici que, dans l'estimation de Tertullien, les paroles de Prisca ont une haute portée religieuse, analogue à celle que la foi conférait à celles des apôtres eux-mêmes, annonciateurs de l'Évangile.

Les mots « quod sanctus minister sanctimoniam nouerit ministrare » n'appartiennent pas, selon toute vraisemblance, à l'oracle de Prisca, mais à Tertullien lui-même qui y répète l'idée qu'il a énoncée un peu plus haut, à savoir que pour administrer les choses saintes (en l'espèce : accomplir utilement l'holocauste de la prière), il faut « un ministre » (c'est-à-dire un « esprit ») véritablement saint. C'est faute d'avoir observé le contexte que Ritschl a lu dans ces mots « eine Empfehlung der Viginität für den Klerus [7] » et que Hilgen-

[1] *Das latein. Neue Test. in Afrika zur Zeit Cyprians*, TU, Bd 33 (1909), p. 237 n. 3. « Es gehört zu den sicheren Charakteristika der älteren afrikanischen Bibel, dass sie das Wort εὐαγγελίζειν nicht übernimmt, sondern übersetzt. »

[2] *Adu. Marc.*, IV, 2 (Kr., p. 426, l. 8).

[3] *De Bapt.*, XIV (Œ., I, 633).

[4] *De Iei*, I ; *adu. Marc.*, IV, VIII ; V, IX, etc.

[5] Voir A. Funck, dans ALL, III, 398 (pour *euangelizare*, p. 429).

[6] *De Praesc.*, VI (trad. de *Gal.*, I, 8) ; *ibid.*, XXIX : Interea perperam euangelizabatur... ; *adu. Marc.*, IV, II (Kr., p. 427, 6) à propos de saint Paul ; *adu. Marc.*, IV, IV ; V, II ; *de Carne Chr.*, VI (ces trois textes traduisent *Gal.*, I, 8) ; *de Res. Carnis*, L (Kr., p. 104, 22) à propos de saint Paul Pour *euangelizator*, voir *de Praesc.*, IV (Œ., II, 6) ; *adu. Marc.*, V, VII et V, XIX.

[7] Il traduit : « Nur ein heiliger, das heisst, jungfraülicher Diener kann das Heilige recht verwalten » (*Entstehung*, p. 504) ; cf. Schwegler, *Montanismus*, p. 64. L'erreur se trouve déjà chez Münter, *Effata et Orac. Mont.*, p. 16 : « Quae quidem uerba coelibatum ministrorum ecclesiae aperte commendant, cum Montanistae alias secundas tantum nuptias improbarunt. » Münter se prévaut de Neander, *Antignosticus* (1re éd. : 1825), p. 245.

feld [1] y a soupçonné une critique à l'adresse du clergé ou contre les prétentions orgueilleuses de quelque serviteur de l'Église. Le clergé n'a rien à faire ici, non plus que le souci du célibat ecclésiastique.

Hilgenfeld est amené par cette fausse interprétation à une exégèse inacceptable du *Purificantia enim concordat*, qui signifierait : « La pureté crée l'unité (au lieu de la discorde cléricale ».) Encore une fois, Tertullien ne vise nullement l'Église de son temps : il raisonne dans l'abstrait. Au surplus, ces mots offrent une certaine difficulté. *Purificantia* semble bien être un nominatif singulier, sujet de *concordat :* le sens de ce *purificantia* apparaît clairement, mais je n'en ai trouvé aucun autre exemple [2]. *Concordare* s'emploie soit transitivement, soit (et surtout) intransitivement, et signifie « mettre d'accord » ou « être d'accord » [3]. F. Leitner comprend ainsi [4] : la pureté crée l'union (mystique avec Dieu). Cette traduction est fort acceptable. Celle que je propose (= la pureté — surtout sexuelle — fait régner l'harmonie (dans l'âme de ceux qui veulent prier) me paraît mieux d'accord avec ce qui précède, et avec l'esprit de tout le développement [5].

ADAM (*Kirchenbegriff Tert.*, p. 101) n'a pas saisi non plus la portée des mots *sanctus minister* (« Der Priester ist die Seele des ganzen liturgischen Aktes »).

[1] *Ketzergesch*, p. 593 : « Es scheint einen Gegensatz gegen den Klerus oder gegen sich überhebende Diener der Kirche zu enthalten. Ein heiliger Diener weiss Heiligkeit zu üben. Reinheit schafft Einheit anstatt klerikaler Zwietracht, und die einigen reinen Diener sehen Gesichte... »

[2] F. T. COOPER a oublié le mot dans la liste qu'il a dressée des substantifs en *-ntia* chez Tertullien (cf. *Word Formation in the Roman sermo plebeius*, New-York, 1895, p. 34 et s.).

[3] Le *Thesaurus* cite la phrase (IV, 87, l. 18) en donnant *concordat* pour un impersonnel, synonyme de *conuenit*. Il rapproche Caelius Aurelianus, *Acutarum siue celerum passionum*, I, XV, 122 : « Non omnes... lucido in loco iacere concordat. » Je ne conçois nullement comment, à ce prix, il fait la construction, dans le passage de Tertullien.

[4] *Die Bibl. Inspiration*, p. 118, n. 3.

[5] DOM CHAPMAN (*Catholic Encycl.*, X, 521) propose une correction, qui ne paraît pas indispensable : « *Purificantes enim corda* ». SCHWEGLER

Le *uisiones uident* est peut-être réminiscence de Joël, II, 28 (cf. *Actes*, II, 17) « καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται » — *Ponentes faciem deorsum* indique l'attitude du recueillement et de la prière. On peut comparer Tertullien, *de Orat.*, XVII (RW., p. 190, l. 22). « Cum modestia et humilitate adorantes magis commendamus Deo preces nostras... ne uultu quidem in audaciam erecto. » — Au cours de ces visions, les voyants perçoivent distinctement des voix (ou plus exactement, peut-être, des paroles), *voces manifestas*, qui leur font connaître des vérités profitables à leur perfectionnement moral (*salutares*) ; paroles mystérieuses (*occultas*) en ce sens qu'elles leur parviennent par une voie inaccoutumée, ou qu'ils ne les comprennent pas intégralement, ou qu'ils ne se sentent pas autorisés à en faire connaître les détails. M. Weinel [1] rappelle à ce propos les ἄρρητα ῥήματα que saint Paul entendit quand il fut ravi jusqu'au troisième ciel (*II Cor.*, XII, 44), et aussi un passage d'Hermas, *Vis.*, I, III, 3. « Ἤκουσα μεγάλως καὶ θαυμαστῶς, ὃ οὐκ ἴσχυσα μνημονεῦσαι· πάντα γὰρ τὰ ῥήματα ἔκφρικτα, ἃ οὐ δύναται ἄνθρωπος βαστάσαι. »

Tout cela revient à dire : la chasteté est gage et condition de vie spirituelle, et elle dispose l'âme à recevoir les charismes profitables au salut. C'est là une pensée qui n'est pas spécifiquement chrétienne : les religions païennes admettaient certaines pratiques ascétiques comme préparatoires aux faveurs divines [2] ; mais elle cadre bien avec l'esprit du christianisme, et rien de l'esprit « sectaire » ne s'y trahit.

(*der Montanismus*, p. 64, n. 177) voulait lire *concordant* (= « das Reinigende steht mit sich selbst in Uebereinstimmung, der reine Priester mit dem reinigenden Sacrament. »).

[1] *Die Wirkungen des Geistes*, p. 162-163.

[2] Voy. Ovide, *Fastes*, IV, 657 (Usus abest Veneris...) ; les textes cités par DEUBNER, *de Incubatione capita quattuor*, Lipsiae, 1900, p. 17 ; et Tertullien lui-même, *De An.*, XLVIII (RW., 379) : « Apud oracula incubaturis... castimonia inducitur. » Pour plus de détails, cf. EUGEN FEHRLE, *die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910 (*Religionsgesch. Vers. und Vorarb.*, VI), p. 54 et s. et G. APPEL, *de Romanorum precationibus*, Giessen, 1909 (même collection, VII, 2), p. 186 et s.

Oracle n° 16

(D'après Tertullien, *De Resurrectione Carnis*, XI.)

Hucusque de praeconio carnis aduersus inimicos et nihilominus amicissimos eius. Nemo enim tam carnaliter uiuit quam qui negant carnis resurrectionem. Negantes enim enim poenam, despiciunt et disciplinam. De quibus luculente et Paracletus per prophetidem Priscam : « *Carnes sunt, et carnem oderunt.* »

Mais c'est assez glorifier la chair contre ses ennemis, qui sont d'ailleurs ses meilleurs amis. Personne en effet ne vit aussi charnellement que ceux qui nient la résurrection de la chair. Niant le châtiment, ils méprisent du même coup la discipline. C'est d'eux que le Paraclet a si bien dit, par la prophétesse Prisca : « *Ils sont chair, et ils haïssent la chair.* »

On se demande pourquoi Hilgenfeld, dans son parti-pris d'identifier exactement la prophétie montaniste au λαλεῖν γλώσσῃ décrit par saint Paul, désigne spécialement cette parole de Prisca comme une authentique glossolalie [1]. La sentence n'a rien de mystérieux, rien qui rappelle les éjaculations bizarres du glossolale ; elle est d'une intelligibilité parfaite, pour peu que l'on tienne compte du commentaire dont Tertullien l'accompagne.

« Ils sont chair » fait songer à la *Genèse*, VI, 3 : « Non permanebit spiritus meus in homine, quia *caro est.* » (Saint Hilaire écrit, *in Ps.*, LV, 5 : « Non permanebit spiritus meus in hominibus istis, quoniam *caro sunt* »; et saint Augustin, *Quaest. Haept.*, I, 134 « ... propter quod *carnes sunt* »). La « chair », dans la langue ecclésiastique, si fortement marquée

[1] HILGENFELD, *die Glossolalie...*, p. 125 : « Solche prophetische Ausprüche würde Paulus, weil sie der ἑρμηνεία bedurften, gewiss zur Glossolalie gerechnet haben. »

de l'empreinte paulinienne, signifiait l'élément périssable et passionnel du composé humain, par opposition à « l'esprit », principe de la vie surnaturelle [1]. « Carnes sunt » signifie : ils vivent selon la chair, c'est-à-dire asservis à ces *operationes libidinis, gulae, vinolentiae, saeuitiae, idolatriae*, qu'énumère quelque part Tertullien [2], à la suite de l'Apôtre lui-même.

Le sens du « carnem oderunt » est déterminé par le contexte. Prisca s'en prend à ceux qui, niant la résurrection de la chair, vouent à une destruction irréparable cet organisme de muscles, de nerfs et de sang qui est pourtant l'unique objet de leurs préoccupations et qu'ils gorgent des plus coupables voluptés. Voilà comment, selon l'expression de Tertullien, les « meilleurs amis » de la chair s'en font les « ennemis » ; et c'est le même illogisme que Prisca dénonce, en cette brève remarque qui, par la forme, avoisine le jeu de mots, et, pour le fond, est de la plus traditionnelle orthodoxie.

Oracle n° 17

(D'après saint Épiphane, *Panarion*, XLIX, 1.)

Φασὶ γὰρ οὗτοι οἱ κατὰ Φρύγας, εἴτουν Πρισκιλλιανοὶ, ἐν τῇ Πεπούζῃ ἤ Κυίντιλλαν ἤ Πρισκίλλαν, οὐκ ἔχω ἀκριβῶς λέγειν, μίαν δὲ ἐξ αὐτῶν, ὡς προεῖπον, ἐν τῇ Πεπούζῃ κεκαθευδηκέναι, καὶ τὸν Χριστὸν πρὸς αὐτὴν ἐληλυθέναι συνυπνωκέναι τε αὐτῇ τούτῳ τῷ

Ces Cataphrygiens, ou Priscillistes, prétendent qu'à Pépuze Quintilla ou Priscilla (je ne puis dire au juste laquelle), qu'à Pépuze, dis-je, une des deux s'endormit : qu'alors le Christ vint dormir avec elle, de la manière que

[1] Pour l'emploi du mot σάρξ chez saint Paul, cf. CHAPUIS, *Rev. de Théol. et de Philos.*, mai-juin 1909, p. 231 et s. — On rencontre chez Sénèque une acception de *caro* assez voisine : *Dial.*, VI, XXIV, 5 : « Omne illi (animo) cum hac graui carne certamen est. » *Ep.* LXV, 22 : « Nunquam me caro ista compellet ad metum. » *Ep.* LXXIV, 16 : « Non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda », etc.

[2] *De An.*, XL (RW., 368,3).

τρόπῳ, ὡς ἐκείνη ἀπατωμένη ἔλεγεν. Ἐν ἰδέᾳ, φησὶ, γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστὸς, καί ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον, καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι.

Διό φασι καὶ ἄχρι τῆς δεῦρο αυοῦσθταί τινας οὕτω γυναῖκας ἐκεῖσε ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἄνδρας, πρὸς τὸ ἐπιμεινάσας αὐτὰς ἢ αὐτοὺς τὸν Χριστὸν θεωρῆσαι.

raconte cette femme illusionnée : « *Sous l'apparence d'une femme, vêtu d'une robe éclatante, le Christ vint à moi, dit-elle. Il m'inocula la sagesse et me révéla que ce lieu-ci est sacré et que c'est là que la Jérusalem céleste descendra du ciel.* »

Voilà pourquoi jusqu'à aujourd'hui, dit-on, des femmes et des hommes se font initier là-bas, dans ce lieu, pour attendre d'y contempler le Christ,

Je range cette vision dans la série des oracles. D'après la conception antique de l'« oracle », elle a le droit d'y entrer [1].

La voyante elle-même décrit, en pleine conscience le rêve qu'elle a fait durant son sommeil, et elle le communique comme une révélation du Christ [2].

C'est donc sous l'apparence d'une femme que le Christ s'est montré à elle.

Je ne sais s'il est pertinent d'évoquer à ce propos les textes assez nombreux, empruntés soit à l'Évangile des Hébreux [3], soit à divers fragments d'origine gnostique

[1] Macrobe, *Somnium Scip.*, I, III, 2 : « Et est oraculum quidem, cum in somnis parens uel alia sancta grauisue persona seu sacerdos uel etiam deus aperte euenturum quid aut non euenturum, faciendum uitandumue denuntiat. »

[2] Récits du même type (le visionnaire racontant après coup le spectacle qu'il a contemplé et les paroles qu'il a entendues) dans les *Actes*, X, 3 et s. (Corneille), XI et s. (saint Pierre) ; *Mart. Polyc.*, V, 2 (Polycarpe) ; XII, 3 (*id.*). WEINEL, p. 96-7 ; cf. aussi le *de Anima*, de Tertullien, § IX.

[3] Origène, *in Joh*, t. II, 12 (dans E. KLOSTERMANN, *Apocrypha*, Bonn, 1904 [coll. *Kleine Texte*], n° 8, p. 4). « Ἐὰν δὲ προσιῇταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν· « Ἄρτι ἔλαβε με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον

(Elchasaïtes [1], Valentiniens [2], Naasséniens [3], etc.) où la forme féminine est attribuée à l'Esprit. Il faudrait prouver que ces textes (ou tout au moins cette conception) étaient connus en Phrygie, vers la seconde moitié du IIme siècle et que l'imagination de la voyante avait pu en subir l'influence. D'ailleurs, c'est du Christ lui-même qu'il s'agit ici, et non pas de l'Esprit. N'est-il pas un peu puéril de prétendre recomposer par l'histoire tous les éléments d'une vision de ce genre, comme si, en un tel domaine, la part du caprice n'était pas quasi illimitée ? Tout au plus peut-on signaler certains rapprochements, quand ils ont un intérêt pour l'histoire religieuse. On remarquera cette στολὴ λαμπρὰ dans le rayonnement de laquelle le Christ se manifeste à la prophétesse. Il n'est pas rare qu'en pareil cas les apparitions semblent s'irradier d'une lumière mystique [4]. Ici, c'est du vêtement du Christ que cette gloire émane.

La révélation proprement dite est préparée par une sorte d'inoculation de « sagesse », grâce à laquelle le Christ met la voyante en état de profiter de l'apocalypse qu'il lui réserve [5].

πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ » ἐπαπορήσει πῶς μήτηρ χριστοῦ τὸ διὰ τοῦ λόγου γεγενημένον πνεῦμα ἅγιον εἶναι δύναται. » Cf. Orig. *in Jer. hom.*, XV, 4 ; saint Jérôme, *in Mich.*, VII, 7 ; *in Is.*, XL, 9 ; *in Ez.*, XVI, 13.

[1] Hippolyte, *Philos.*, IX, XIII (P. G., XVI, 3387) ; Épiphane, *Panarion*, XIX, IV (*Corp. Haeres.*, II, I, 100) « Εἶναι δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ αὐτὸ θῆλειαν, ὅμοιον τῷ χριστῷ. » *Ibid.*, XXX, 17 (*Corp. Haeres.*, II, I, 268). « ... ἀντικρὺ δὲ αὐτοῦ Χριστοῦ ἑστάναι καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν εἴδει θήλειας... *Ibid.*, (*Corp. Haeres.*, II, II, 116) « Χριστὸν δὲ ὀνόματι ὁμολογοῦσι κτίσμα αὐτὸν ἡγούμενοι. ... καλεῖσθαι δὲ αὐτὸν χριστὸν. καὶ εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀδελφὴν αὐτοῦ, θηλυκῷ σχήματι ὑπάρχουσαν. »

[2] Irénée, I, II, 6 ; IV, 1 ; I, V, 2.

[3] Hippolyte, *Philos.*, V, VI ; VIII. — Voir encore, pour les disciples de Barbelo, Irénée, I, XXIX, 1 ; 3 ; I, XXX, 1, et dans les *Philos.*, VI, XLII (DUNCKER-SCHNEIDEWIN, p. 302 ; cf. Irénée, I, XIV, 1 ; P. G., VII, 593) la Tétrade suprême apparaissant σχήματι γυναικείῳ au charlatan gnostique Marcos.

[4] WEINEL, 171 et s. Cf. aussi Mc., IX, 3 (στίλβοντα).

[5] Dans Hermas, *Mand.*, XI, 9, l'Ange de l'esprit prophétique « remplit » (πληροῖ) du Saint-Esprit l'homme par l'intermédiaire duquel le Seigneur veut communiquer sa parole.

Il n'y a pas lieu de relever ici une trace quelconque de Gnosticisme. Avant que les gnostiques s'emparassent de ce mot de Σοφία ils faisaient partie de la langue néo-testamentaire, et désignait l'intelligence des choses divines. — L'apocalypse porte *a*) sur le caractère sacré de Pépuze, que sanctifient les destinées spéciales qui lui sont réservées ; *b*) sur ces destinées elles-mêmes : c'est à Pépuze que la Jérusalem céleste doit descendre.

Pour les espérances du Montanisme primitif relativement à la Jérusalem céleste, nous nous trouvons en présence de deux séries de renseignements. D'une part, Apollonius (dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 2) écrit à propos de Montan : « C'est lui qui a donné à Pépuze et à Tymion, petites villes de Phrygie, le nom de Jérusalem, et qui voulait que l'on s'y rassemblât de tous côtés. » Une indication assez analogue figure chez Philastre (§ XLIX) : « Hi... Pepuzam villam suam, quae sic dicitur in Phrygia, Hierusalem appellant, ubi Maximilla et Priscilla et ipse Montanus uitae tempus uanum et infructuosum habuisse dinoscuntur. » D'autre part, Épiphane explique de la manière qu'on a vue les honneurs spéciaux dont Pépuze était l'objet dans la secte.

Il y a-t-il conflit entre les indications d'Apollonius et de Philastre, et celles d'Épiphane ? On l'a quelquefois pensé. Ainsi Weizsäcker [1] estimait que si Montan avait nommé « Jérusalem » les bourgs en question, c'était « non pas à cause de la Jérusalem céleste, mais parce que c'était là qu'il voulait créer le centre de la nouvelle communauté. » Cette opinion a été reproduite par Voigt [2], qui soutient qu'Épiphane a mal interprété le compte rendu d'Hippolyte, en s'aidant indûment de l'oracle de Quintilla, bien postérieur à la première période du montanisme. — Je crois, à dire vrai, qu'Hippolyte n'a rien à voir en cette affaire [3]. De plus, il n'est pas

[1] TLZ, 1882, p. 76.
[2] *Versch. Urk.*, p. 326. Voir aussi SCHWEGLER, *der Montanismus...*, p. 73.
[3] Cf. l'Introduction des **Sources**, chap. III, § IX.

sûr que l'oracle appartienne à cette Quintilla : Épiphane n'ose l'affirmer, et il hésite entre Quintilla et Priscilla. Enfin il ne m'apparaît nullement que les données en présence soient irréductibles l'un à l'autre. C'est de l'oracle cité par Épiphane que le bref et obscur renseignement d'Apollonius (et, subsidiairement, celui de Philastre) doit recevoir quelque lumière. Du moment que la descente de la Jérusalem céleste était attendue à Pépuze, Pépuze avait fort bien pu être appelée par anticipation et brachyologie « Jérusalem », dans l'usage courant de la secte. Et si Montan prescrivait qu'on s'y réunît, c'est que, considérant cette descente comme très prochaine, il voulait que la masse des fidèles assistât à ce grandiose événement, prélude d'une ère nouvelle. Que le lieu ait été honoré longtemps encore après la faillite apparente de cet espoir, il n'y a guère lieu de s'en étonner : ou bien la déception n'avait pas entamé la foi têtue des sectaires, ou bien (et c'est ce que Philastre semble faire entendre) ils continuaient d'y vénérer le souvenir de Montan et des prophétesses.

L'origine de cette conception de la Jérusalem céleste, nous savons où la chercher.

Dans les Apocalypses juives, dont l'efflorescence fut si riche entre 160 avant J.-C. jusqu'à 120 environ de l'ère chrétienne, parmi les rêves de justice et bonheur dont se repaissait le nationalisme des voyants, et qui, partiellement les dédommageaient des humiliations d'Israël [1], la restauration de Sion avait sa place. Le renouveau à venir, dont ils décrivaient la féerie avec leur style passionné, convulsif et pédantesque, aurait perdu une bonne part de son prestige sans l'évocation de la « ville invisible [2] » qui apparaîtrait

[1] Sur la croyance des auteurs des apocalypses au triomphe terrestre de la justice dans l'humanité, voir l'article d'Aug. Sabatier, dans la *Revue des Études juives*, 1900, I, p. LXV et s., spécialement p. LXXXIII.

[2] *IVme livre d'Esdras*, VII, 26 (Kautzsch, *die Apokr. u. Pseudép. des A. T.*, II, 370).

un jour « parfaitement belle » [1], « plus lumineuse que les astres, que le soleil et que la lune [2] », pour l' « exultation » des justes [3]. Quelle perspective plus réconfortante à des cœurs meurtris par la cruauté des persécuteurs et la lâcheté des renégats ? Au surplus, ces chimères ne trouvaient-elles pas de nombreux points d'appui dans l'Écriture même, là où Isaïe, Jérémie, Michée avaient montré la « maison du Seigneur de Jacob » s'élevant aux derniers jours pour abriter tous les peuples [4] ? La rénovation de Jérusalem était ainsi devenue une pièce essentielle de l'eschatologie judaïque, soit dans le messianisme des apocalypses, soit dans le pharisaïsme rabbinique. Cette survie de la cité sainte, l'imagination juive l'envisageait de diverses façons : c'était tantôt une Jérusalem terrestre qui, reconstruite plus grandiose que l'ancienne, hospitaliserait, ville mondiale, en ses murs démesurément élargis [5], les peuples qui y afflueraient de toutes parts, — tantôt une Jérusalem « d'en haut » qui, toute organisée et toute prête dans le ciel depuis l'origine des choses, descendrait sur la terre au temps du Messie. C'est ainsi que dans l'*Apocalypse de Baruch* [6], le Seigneur oppose à la Jérusalem

[1] *Ibid.*, XIII, 36 (II, 396).

[2] *Orac. Sibyll.*, V, 420-427 (GEFFCKEN, p. 124).

... Καὶ πόλιν, ἣν ἐπόθησε θεὸς, ταύτην ἐποίησεν
Φαιδροτέραν ἄστρων τε καὶ ἡλίου ἠδὲ σελήνης.
Καὶ κόσμον κατέθηχ' ἁγίον τ'..... ἐποίησεν, etc.

[3] *Testament des XII Patriarches*, Dan V (KAUTZSCH, II, 485).

[4] CONDAMIN, le *Livre d'Isaïe*, 1905, p. 345. JÉRÉMIE, III, 17 ; MICHÉE, IV, 1-2. Voy. SCHÜRER, II[4], 626-8.

[5] Cf. *Le livre d'Hénoch*, trad. FR. MARTIN, Paris, 1906, LIII, 6, p. 108 : « Après cela, le Juste et l'Élu fera apparaître la maison de son assemblée ; désormais (les justes) n'en seront plus repoussés grâce au nom du Seigneur des esprits. » Cf. *Ibid.*, XC, 29 (MARTIN, p. 232 ; FLEMMING et RADERMACHER, dans CB [1901], p. 120, l. 35) : « Et je vis jusqu'à ce que le Seigneur des brebis apporta une nouvelle maison, plus grande et plus élevée que la première, et il la dressa à la place de la première qui avait été pliée. Et toutes ses colonnes étaient neuves, et ses ornements neufs, et elle était plus grande que la première vieille (maison) qu'il avait emportée, et toutes les brebis étaient au milieu. »

[6] I, 4 ; trad. dans KAUTZSCH, II, 413. — Voir aussi P. VOLZ, *Jüdische*

d'ici-bas la Jérusalem céleste, mise en réserve dès les temps paradisiaques, qu'il a montrée à Adam avant sa faute, à Abraham, à Moïse, et qui se manifestera en sa splendeur, quand le moment sera venu.

Cette conception, juive incontestablement par ses origines, s'était de bonne heure naturalisée dans le christianisme en s'y transposant plus ou moins. Il n'est guère aisé de faire chez l'auteur de l'*Apocalypse* [1] et surtout chez saint Paul [2] la part de l'« idéalisme » et du « réalisme [3] », autrement dit de déterminer ce qu'ils retiennent des espérances messianiques, ou dans quelle mesure ils les spiritualisent pour ne plus voir dans la Cité divine que la patrie des âmes ou l'édifice mystique de l'Église. En tous cas, l'*Apocalypse*, quoiqu'imprégnée d'esprit chrétien, utilise le matériel d'images des écrits juifs auxquels elle est littérairement apparentée. « Et moi, Jean, je vis la sainte cité ; la nouvelle Jérusalem, descendant du ciel, d'auprès de Dieu, parée comme une épouse et ornée pour son époux, etc... » Elle favorisa ainsi la transfusion, dans la pensée chrétienne, des espoirs d'Israël ; mais en même temps Israël se voyait exclus, au bénéfice du Christ et de ses fidèles, des promesses dont on lui empruntait les éléments. Saint Justin [4] affirme que, lors de la seconde parousie, Jérusalem sera le lieu de réunion du peuple chrétien avec le Christ, et aussi avec les prophètes et les patriarches. Il ne lui échappe point que beaucoup, même de doctrine pure et pieuse [5], ne

Eschatol., p. 336-339 ; Schürer, II [4], p. 625. A l'époque de saint Jérôme, cette croyance était encore vivace parmi les Juifs : *Comm. in Is.*, xlix, 14 : « Ierusalem, quam Iudaei et nostri Iudaizantes iuxta apocalypsim Ioannis, quam non intellegunt, putant auream atque gemmatam de coelestibus ponendam, cuius terminos et infinitam latitudinem etiam in Ezechielis ultima parte describi. » De même, *Comm. in Ezech.*, xxxvi ; *in Ioel*, iii, 16.

[1] *Apoc.*, iii, 12 ; xxi, 2 et 10.

[2] *Gal.*, iv, 26 (ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν) ; *Heb.*, xii, 22 (Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίου).

[3] Ritschl, *Entst. kath.* [2], p. 59.

[4] *Dial.*, lxxx, 1-2.

[5] *Ibid.*, 2.

veulent pas en convenir, mais il ajoute : « Pour moi, et les chrétiens d'orthodoxie intégrale, tant qu'ils sont, nous savons que.. mille ans s'écouleront dans Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie, ainsi que les prophètes Ézéchiel, Isaïe et les autres l'affirment [1] ». Il ne prononce d'ailleurs pas les mots de « Jérusalem céleste ». En revanche, saint Irénée, ardent partisan, lui aussi, des idées millénaires, croit que c'est « secundum characterem quae sursum est Jerusalem [2] » que la Jérusalem nouvelle sera réédifiée, et il se refuse à laisser déformer, par l'allégorie, de si belles promesses : « Et nihil allegorizari potest, sed omnia firma, et uera, et substantiam habentia, ad fruitionem hominorum iustorum a Deo facta [3] ».

Plus tard la notion de la *Ierusalem caelestis* se transmuera, sauf pour quelques millénaristes attardés [4], en un symbole mystique, en une allégorie du Ciel ou de l'Église [5] ; et l'on

[1] *Ibid.*, 5. Voir aussi XL, 4 ; LI, 2.

[2] V, XXXV, 2 (P. G., VII, 1219).

[3] *Ibid.* (col. 1220-1).

[4] Par ex. Q. J. Hilarianus, dans son *de Duratione Mundi*, XIX (P. L., XIII, 1106) «... et ciuitas ista quae in *Apocalypsi* descripta est, parata de coelo descendet cum diuitiis Dei, in qua iusti habitabunt. »

[5] Qu'on se rappelle la réponse d'un martyr au gouverneur de Palestine, pendant la persécution de Dioclétien (Eusèbe, *Mart. Palest.*, XI, 9) : « Ma patrie, c'est Jérusalem ». Cf. aussi saint Augustin, *Ep.*, CCXII (GOLDBACHER dans CV, LVII [1911], p. 371, l. 16) : « Si enim nos propter supernam Ierusalem cuius nos omnes ciues sumus... » Saint Jérôme, *In Eccl.*, IV, 2 (P. L., XXIII, 1044) ; *in Is.*, I, 1 (P. L., XXIV, 23) : « Quidquid illi de caelesti Ierusalem somniant, referamus ad Christi ecclesiam ». Saint Ambroise, *Expos. in Luc.*, VII, 99 (P. L., XV, 1813) : « Ciuitas illa Jerusalem, quae in terris est, quae occidit prophetas, quasi in ualle fletus posita delitescit : illa autem Jerusalem, quae in coelis est, in qua militat fides nostra, in illo altissimo omnium locato monte, hoc est in Christo, Ecclesia non potest tenebris et ruinis huius mundi abscondi ; sed fulgens candore solis aeterni, luce nos gratiae spiritalis illuminat. » J'ajoute ici quelques références : Augustin, *De Ciu. Dei*, XVII, 10 ; XXII, 29, 30 ; *Enarr. in Ps.* 136 (P. L.., XXXVI, 1761 et s. ; XXXVII, 1952) ; *In Ps.* 9 (P. L., XXXVI, 122) ; *de Gen. ad litt.*, XII, 56 ; Hilaire de Poitiers, *Tract. in Ps.* 121 (P. L., IX, 662) ; Jean Chrys., *Hom.* 40 *in I Cor.* (P. G., LXI, 349) ; Jérôme, *Ep.*, LX, 3 ; *Hom. in Luc*, dans les *Anecd. Mareds.*, III, 2, 385, etc.

sait quelles inspirations trouveront là l'art religieux, la liturgie du moyen âge [1]. Mais, à l'époque du premier développement du Montanisme, elle gardait encore en beaucoup d'esprits la plénitude de son sens le plus concret.

De particulier aux montanistes, on n'aperçoit guère que la naïveté avide avec laquelle, se jetant sur le rêve séculaire d'Israël devenu rêve chrétien, ils prétendaient, en vertu de révélations nouvelles, en accaparer la réalisation immédiate pour deux humbles bourgs de Phrygie [2]. Ernest Renan [3] les peint « passant les jours, les yeux perdus vers le ciel, pour voir cette Jérusalem nouvelle éclater dans les nues, puis descendre et venir s'établir dans les cantons brûlés de la Phrygie Catacécaumène ». Il perçoit là une preuve nouvelle que le lien n'était pas rompu au second siècle entre le christianisme et le judaïsme. Il est certain que l'ordre donné par Montan d'affluer vers Pépuze et Tymion était logiquement déduit de l'Ancien Testament et de l'apocalyptique juive. Mais il faut noter cette différence que Montan déplaçait le centre vers lequel devait si longtemps encore se tourner le regard d'Israël. Ce n'était plus en Palestine, mais en Asie, qu'il localisait la restauration de la cité céleste. Et cela seul

[1] *Kirchenlexicon*, VI, 1363. Pour l'hymne de la fête de la dédicace.

Caelestis Urbs Ierusalem
Beata pacis uisio, etc...

Cf. le commentaire d'Hugo Læmmer, *Caelestis Urbs Ierusalem, Aphorismen nebst einer Beilage*, Fr.-i-B., 1866, in-4°.

[2] Comp. Edmond Hugues, *Hist. de la restauration du Protestantisme en France*, I, 169, cité par Hennebois, p. 91 : « Certains prophètes (cévenols) couraient partout, annonçant qu'un temple de marbre blanc, orné de filets d'or, avec des tables où les préceptes de la Loi seraient gravés, tomberait du ciel au milieu du Talon de Saint-Privat pour la consolation des fidèles des Hautes-Cévennes. »

[3] *Discours et Conférences*, p. 328. De même Hilgenfeld, ZWT, xxvi, 106 : « Ist es keine Beziehung zum Volke Israël, wenn die Montanisten das neue oder obere Jerusalem immerhin nach Pepuza in Phrygien herabkommend erwartete ? » Cf. Bonwetsch, GM, p. 79.

suffirait à montrer à quel point, tout nourri qu'il fût de l'ancien esprit millénaire et apocalyptique, il était émancipé du judaïsme, au sens strict du mot.

Oracle n° 18

(D'après Celse, dans Origène, *Contra Celsum*, VIII, VIII, IX, X.)

VIII. Πάλιν τε αὖ τοὺς ἀρχαίους προφήτας διαβαλεῖν ἐθέλων φησὶν αὐτοὺς πεπροφητευκέναι τὸν τρόπον τοῦτον ὃν εἰώθασι, φησίν, ἔτι νῦν
5 οἱ περὶ Φοινίκην τε καὶ Παλαιστίνην· μὴ δηλώσας πότερον ἀλλοτρίους λέγει τινὰς τοῦ Ἰουδαίων λόγου καὶ Χριστιανῶν ἢ κατὰ τὸν χαρακτῆρα τῶν προφητῶν Ἰουδαϊκῶς προφη-
10 τεύοντας.

IX. Ἐπεί δὲ καὶ τὸν τρόπον τῶν ἐν Φοινίᾳ καὶ Παλαιστίνῃ μαντείων ἐπαγγέλλεται φράσειν ὁ Κέλσος ὡς ἀκούσας καὶ πάνυ κατα-
15 μαθών, φέρε καὶ ταῦτα κατανοήσωμεν. Πρῶτον δή λέγει πλείονα εἶναι εἴδη προφητειῶν, μὴ ἐκτιθέμενος αὐτά· οὐδὲ γὰρ εἶχεν, ἀλλὰ ψευδῶς ἐπανετείνετο. Ὅ δέ φησιν
20 εἶναι τελεώτατον παρὰ τοῖς τῇδε ἀνδράσιν ἴδωμεν. Πολλοί, φησί, καὶ ἀνώνυμοι ῥᾷστα ἐκ τῆς προστυχούσης αἰτίας καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἔξω ἱερῶν, οἱ δὲ καὶ ἀγείραντες καὶ ἐπιφοι-

VIII. Puis, voulant décrier les anciens prophètes, Celse déclare qu'ils ont prophétisé de la même manière que cela se pratique aujourd'hui encore, dit-il, dans la région de la Phénicie et de la Palestine. Il ne nous indique pas s'il parle de gens étrangers au langage des Juifs et des Chrétiens ou de gens prophétisant à la manière juive et conformément au caractère des prophètes...

IX. Mais puisque Celse annonce qu'il va parler du mode de ces prophéties de Phénicie et de Palestine en homme qui en a entendu parler et qui est parfaitement au fait de son sujet, examinons donc ce qu'il en dit. Il commence par déclarer qu'il y a plusieurs espèces de prophéties, sans s'expliquer davantage : il ne l'aurait pu, c'étaient là propos mensongers. Voyons donc ce qui lui

25 τῶντες πόλεσιν ἢ στρατοπέδοις, κινοῦνται δῆθεν ὡς θεσπίζοντες. Προχειρον δ' ἑκαστῳ καὶ σύνηθες εἰπεῖν· « Ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ Πνεῦμα θεῖον.
30 Ἥκω δὲ· ἤδη γὰρ ὁ κοσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς, ὦ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. Ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω· καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐ-
35 ρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα. Μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δ' ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ καὶ πόλεσι καὶ χώραις. Καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ
40 τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάζουσι· τοὺς δὲ μοι πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω. » Εἶτα τούτοις ἑξῆς φησι· Ταῦτ' ἐπανατεινάμενοι
45 προστιθέασιν ἐφεξῆς, ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ παντῃ ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γνῶμα οὐδεὶς ἂν ἔχων νοῦν εὑρεῖν δύναιτο· ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδὲν, ἀνοήτῳ δὲ ἢ γόητι παντὶ
50 περὶ παντὸς ἀφορμὴν ἐνδίδωσιν ὅπῃ βούλεται, τὸ λεχθὲν στρεβλίζεσθαι.

paraît le plus réussi chez ces hommes. « Beaucoup, dit-il, obscurs et sans nom, à propos de n'importe quoi, dans les sanctuaires ou hors des sanctuaires, se mettent à gesticuler, comme saisis de fureur prophétique ; d'autres courent en mendiant les villes et les armées, (donnant le même spectacle). A chacun rien n'est plus aisé — ni plus habituel — que de dire : « *Je suis Dieu; — ou le Fils de Dieu; — ou l'Esprit divin. Je viens, car le monde est en train de périr, et vous, ô hommes! vous allez mourir à cause de vos iniquités. Mais moi, je veux vous sauver. Et vous me verrez bientôt revenir avec une puissance divine. Bienheureux alors celui qui m'aura honoré aujourd'hui! J'enverrai sur tous les autres le feu éternel et aussi sur les villes et les campagnes. Ceux qui ignorent maintenant les supplices qui les attendent se repentiront alors et gémiront en vain. Mais ceux qui auront cru en moi, je les garderai éternellement.* » — A tous ces longs propos ils ajoutent, poursuit Celse, des paroles inconnues, furieuses, absolu-

ment incompréhensibles, dont aucune personne raisonnable ne saurait découvrir de signification, tant elles sont obscures et vides de sens ; mais qui permettent au premier imbécile ou au premier imposteur venu de se les approprier à sa fantaisie.

X. Ἐχρῆν δὲ αὐτὸν, εἴπερ εὐγνωμόνει πρὸς τὴν κατηγορίαν, ἐκθέσθαι αὐταῖς λέξεσι τὰς προφητείας, εἴτ' ἐν αἷς θεὸς παντοκράτωρ ἐπηγγέλλετο εἶναι ὁ λέγων, εἴτ' ἐν αἷς ὁ Υἱὸς τοῦ θεοῦ, εἴτε καὶ ἐν αἷς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγον εἶναι ἐπιστεύετο· οὕτω γὰρ καὶ ἠγωνίασεν ἀνασκευάσαι τὰ εἰρημένα καὶ δεῖξαι ὅτι οὐκ ἔνθεοι ἦσαν οἱ λόγοι, περιέχοντες ἐπιστροφὴν ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων καὶ ἔλεγχον τῶν τοτε ὄντων καὶ πρόγνωσιν περὶ τῶν μελλόντων.....

X. Il aurait dû, s'il avait apporté quelque loyauté dans ses accusations, citer le texte même de ces prophéties, soit de celles où celui qui parle déclare être le Dieu tout-puissant, soit de celles où le Fils de Dieu ou encore le Saint-Esprit est censé parler. C'est à ce prix que sa polémique aurait discrédité de tels propos et prouvé qu'il n'y avait rien d'inspiré dans des discours où était prêché le repentir des fautes, la réfutation des mœurs du jour et l'annonce anticipée de l'avenir.

L'intention de Celse, dans tout ce passage, est de découronner de leur prestige les prophètes de l'Ancien Testament, en les ravalant au niveau de certains prédicants fanatiques qui opéraient, de son temps même, en Phénicie et en Palestine, et sur lesquels il se flattait de posséder des renseignements précis. C'est à cette fin qu'il décrit leurs allures et cite quelques-uns de leurs propos coutumiers.

Or il est impossible de ne pas être frappé de l'analogie

du signalement qu'il trace d'eux avec nos plus sûres données sur les prophètes et les prophéties montanistes.

Ce parallélisme se traduit clairement dans le tableau que voici :

Texte ci-dessus, lignes 21 et s. ; 45 et s.	Cf. l'Anonyme, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 7, à propos des premières crises extatiques de Montan : le passage est cité ici, p. 00.
Lignes 28-29.	Cf. ci-dessus l'oracle nº 1 et l'oracle nº 3.
Lignes 30 et s. ; 37.	Cf. ci-dessus l'oracle nº 11 et les prédictions de Maximilla dans Eusèbe, V, XVI, 8 : πολέμους ἔσεσθαι καὶ ἀκαταστασίας προεμαντεύσατο.
Lignes 33 et s.	Cf. ci-dessus l'oracle nº 4 et l'Anonyme, dans Eusèbe, V, XVI, 9 : « l'Esprit louait les uns, qui se réjouissaient et s'enflaient d'un vain orgueil, et il les exaltait par la grandeur de ses promesses. »

Ces assimilations (au moins verbales) du prophète à Dieu lui-même, au Christ ou à l'Esprit ; — ces menaces sur les lendemains sinistres auxquels était vouée l'humanité ; — ces promesses à l'adresse des justes qui auraient eu foi dans la parole prophétique ; — enfin la « fureur » dont ces vaticinations s'accompagnaient, les articulations inintelligibles qui s'échappaient parfois des lèvres des visionnaires [1] : tous ces traits

[1] WEINEL, *Wirkungen*, p. 76 et E. LOMBARD, *Revue de Théologie et de Philosophie*, t. XLII (1909), p. 383, soupçonnent là des phénomènes tardifs de glossolalie. De même CREMER-KÖGEL, *Biblisch-theol. Wœrterbuch der neutestam. Græzitæt*, 2me livraison (1912), p. 262.

sont de ceux par où le Montanisme s'était caractérisé à ses débuts.

On comprend la tentation à laquelle certains critiques ont cédé de voir purement et simplement dans ces pseudo-inspirés des prophètes montanistes. C'est à quoi A. Ritschl [1], en particulier, incline ; il fait même plus que d'y incliner. Et Bonwetsch [2] s'autorise du jugement de Ritschl pour ranger leurs propos parmi les oracles montanistes.

Cette interprétation soulève cependant des difficultés trop fortes pour que j'ose m'y arrêter.

a) D'abord Celse indique clairement en quels pays ces prédicants circulent : c'est en Phénicie et en Palestine. Or il est peu probable qu'à l'époque où Celse écrivait, entre 176 et 180, la prophétie montaniste fût déjà descendue jusqu'en ces contrées, où son action, au surplus, n'est signalée à aucun moment. Sans doute Montan avait envoyé ici et là des émissaires pour propager son influence [3], mais les fragments de l'Anonyme et d'Apollonius, lesquels écrivaient plusieurs années après Celse, donnent l'impression que le débat se déroule en Asie, et non pas ailleurs. Sauf les évêques d'Anchiale et de Débelte (en Thrace), sauf Sérapion d'Antioche, tous les personnages qu'ils citent, comme y ayant participé, sont des Asiates. Il y a de grandes probabilités pour que la diffusion du Montanisme se soit limitée pendant d'assez longues années à la Phrygie et aux régions contiguës.

b) Puis il est assez frappant qu'Origène lui-même n'ait pas songé à les démasquer. Il fait à Celse deux reproches. Il incrimine d'abord l'imprécision des citations que Celse apporte, si vagues qu'il est impossible de formuler un juge-

[1] Ritschl, *Entstehung* [1], Bonn, 1850, p. 506 : « Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass sie von Celsus erwähnten Propheten, welche zu sagen pflegen : ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἡ θεοῦ παῖς... montanische Propheten sind. » V. aussi P. Batiffol, *L'Égl. naiss. et le Catholicisme*, p. 234.

[2] GM, p. 199.

[3] Cf. Eusèbe, V, xviii, 2.

ment ferme sur de telles prophéties, dont le contenu lui semblerait plutôt louable à première vue. — Il observe aussi que Celse s'exprime d'une façon si peu claire qu'on ne voit pas au juste de qui il s'agit, de prophètes du type juif ou de prophètes étrangers « à la doctrine des Juifs et des chrétiens ».

Or les montanistes étaient fort bien connus d'Origène. Il les nomme, et consacre même à tel point leur doctrine, — le rôle didactique des femmes —, une réfutation détaillée.

Il serait étrange que, dans un ouvrage comme le *Contra Celsum* écrit vers les dernières années de sa vie, il n'eût pas su identifier ces prophètes, et, puisque Celse prenait un ironique plaisir à les déclarer en tout semblables à ceux de l'Ancien Testament, qu'il n'eût pas tenu à rompre une si compromettante et si injuste solidarité, en signalant leur hétérodoxie, leur manière non traditionnelle de prophétiser.

L'opinion de Ritschl doit donc être rejetée. S'il s'agit de prophètes authentiquement chrétiens, — car un doute peut être élevé là-dessus : comment des prophètes chrétiens auraient-ils vaticiné *dans les temples*, ἐν ἱεροῖς ? [1] — la seule conclusion à tirer serait celle-ci : le Montanisme n'a pas été, au temps même de ses origines, un phénomène exceptionnel, isolé ; les éléments fondamentaux dont il était composé : évocation mystique des personnes divines, promesses, menaces, etc... furent des lieux communs sur lesquels s'exerçaient en divers endroits de prétendus inspirés ; mais des circonstances particulièrement favorables, un milieu prédestiné, l'impulsion due aux initiateurs, ont promu le mouvement montaniste à une importance historique où n'ont

[1] Harnack, *Mission*, I², 297, n. 2, Reitzenstein, *Poimandres* Leipzig, 1904, p. 222 et *Hellen. Mysterienreligionen*, p. 143-4, estiment qu'il s'agit de prédicants *païens*. Lombard (*De la Glossolalie*, p. 99) prête à Celse des arrière-pensées fort perfides : « Il n'est pas impossible, écrit-il, que la couleur chrétienne des discours qu'ils sont censés tenir soit le fait du polémiste antichrétien, désireux de convaincre par analogie d'inanité et d'imposture les prophéties dont le Christianisme se prévalait. »

pu se hausser les manifestations parallèles. C'est là un point de vue que d'autres faits encore, nous le constaterons à diverses reprises, confirment entièrement.

Oracle n° 19

(D'après Origène, *in Epist. ad Titum.*)

Requisierunt sane quidem, utrum haeresim an schisma oporteat uocari eos qui Cataphryges nominantur, obsecrantes falsos prophetas et dicentes : « *Ne accedas ad me quoniam mundus sum : non enim accepi uxorem, nec est sepulchrum patens guttur meum, sed sum Nazareus Dei, non bibens uinum, sicut illi.* »

A dire vrai, quelques-uns ont demandé s'il fallait appeler hérétiques ou schismatiques ceux que l'on nomme Cataphrygiens, et qui invoquent de faux prophètes et qui disent : « *Ne t'approche pas de moi, puisque je suis pur. Car je n'ai pas reçu d'épouse. Ma gorge n'est point un sépulcre béant. Je suis le Nazaréen de Dieu, et je ne bois pas de vin comme ceux-ci.* »

Ni Bonwetsch, ni Hilgenfeld ne comptent ce texte dans la série des oracles montanistes. C'est un des cinq fragments du Commentaire d'Origène sur l'Épître à Tite qui nous ont été conservés par Pamphile dans son *Apologie pour Origène* [1]. Nous ne possédons plus, de cette *Apologie*, que la traduction latine rédigée par Rufin. Le texte grec, que Photius lisait encore [2], a disparu.

Au chapitre Ier, Pamphile observe qu'Origène a combattu les sectes hérétiques et n'a jamais donné sa foi personnelle qu'à la *ueritas catholica*. Parmi tant de preuves qui, dit-il, s'offrent à lui, il veut en choisir et en transcrire quelques-unes.

[1] I, 9 : cf. P. G., XVII, 553 et s. ; cf. *ibid.*, XIV, 1306 ; ROUTH, *Rel. Sacrae*, IV², p. 341 et s.

[2] *Bibliot.*, CXVIII.

C'est au *Commentaire* cité plus haut qu'il les emprunte, là où Origène définit « qualis sit qui haereticus et qualis sit qui catholicus et ecclesiasticus ». Pamphile en donne trois extraits, dont le dernier est celui où apparaît le nom des Cataphrygiens. Puis, renouant sa démonstration, il s'écrie : « Et ces paroles sont d'un homme qu'on accuse d'hérésie, qu'on traite de corruption, de perdition des âmes ! etc. »

Considérons d'abord le morceau *Ne accedas a me*. Ce qu'on y lit, c'est une affirmation énergique de pureté religieuse, au nom de laquelle celui qui s'en pare ainsi écarte de soi un contact dont il pourrait être souillé.

Le « quoniam mundus sum » est peut-être un souvenir de Job, xi, 4 ; xxxiii, 9. Les raisons de cette intégrité supérieure sont indiquées dans les κῶλα suivants. — « Non enim accepi uxorem ». Il a donc fait plus que saint Paul lui-même n'en avait demandé. (Cf. *I Cor.*, vii, 28 : « Si autem accepisti uxorem, non peccasti. ») Il s'est élevé jusqu'à la pratique de l'ascétisme intégral. — « Nec est sepulchrum patens guttur meum. » C'est une citation de *Ps.*, v, 10 que saint Paul avait utilisée déjà dans *Rom.*, iii, 13. — « Sum Nazareus Dei ». Cette expression est encore empruntée à l'Ancien Testament. Dans les *Juges*, xiii, 5 et s., l'ange du Seigneur apparaît à la femme de Manué ; il lui recommande de ne pas boire de vin ni de cervoise et de n'absorber aucun mets impur, parce qu'elle enfantera un fils qui, dès le sein de sa mère, sera le « Nazaréen de Dieu ». La réglementation du nazaréat, c'est-à-dire du vœu par lequel certains israélites se consacraient à Dieu en s'astreignant à des abstinences déterminées, est développée dans les *Nombres*, chap. vi : les versets 3 et 4 indiquent comme obligatoire l'abstention totale de vin. Samson, Samuel, saint Jean-Baptiste, saint Jacques le Mineur (d'après Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, II, xxiii, 5) furent des « nazaréens »[1].

[1] En hébreu *nazir* : en grec, Ναζίρ, Ναζιραῖος, Ναζηραῖος, Ναζειραῖος, ou encore εὐξαμένος, ἡγνισμένος, ἡγιασμένος. Voir Vigouroux, *Dict. de*

Dans leur contexture même, les paroles citées par Origène sont claires : c'est une forme déprécatoire où celui qui parle exprime, à l'aide d'images empruntées à l'Ancien Testament, sa prétention à une rigoureuse ἐγκρατεία. Mais quelle en est la provenance ? Voilà qui apparaît moins nettement. Origène les attribue aux « Cataphrygiens », sans préciser davantage, et après avoir rappelé les doutes de quelques-uns sur l'étiquette qu'il convient d'attacher à cette catégorie d'hétérodoxes [1], il les caractérise 1° par l'appel qu'ils font aux faux prophètes : *obsecrantes* signifie conjurer, prier, invoquer [2] ; 2° par la déclaration qui vient d'être analysée. Le *non bibens uinum* étonne un peu. Il n'est dit nulle part que les montanistes rejetassent l'usage du vin, sauf aux jours de « xérophagies » [3]. En revanche, nous savons que Tatien l'interdisait à ses disciples, en se fondant justement sur la pratique ordonnée aux Nazaréens [4]. Tant de sectes ascé-

la Bible et LAGRANGE, *Messianisme*, p. 293 et s. — Il n'y a donc pas lieu d'envisager ici les autres sens de ce mot « nazaréen ». On sait que les Juifs appelaient parfois ainsi les chrétiens : Tertullien, *adu. Marc.*, IV, VII (KR., p. 437, l. 24) : « Nazareus uocari habebat secundum prophetiam Christus creatoris. Unde et ipso nomine nos Iudaei Nazarenos appellant per eum. » De même saint Jérôme, *Comm. in Is.*, V, 18 : « Sub nomine Nazaraeorum anethematizant (Iudaei) uocabulum christianum ». Voir encore Prudence, *Contra Symm.*, I, 550 (P. L., LX, 164) : « Jamque ruit (senatus) | ad sincera uirum penetralia Nazareorum. » Et Agobard de Lyon (P. L., CIV, 73). — Épiphane, d'autre part, dans le *Panarion*, XXIX, parle d'une secte juive des Νασαραῖοι et d'une secte chrétienne des Ναζωραῖοι : voir LIPSIUS, *Quellenkr. Epiph.*, p. 122 et s. ; HOLL, dans TLZ, XXXVI, 700 et s.

[1] Ce doute était assez général à la même époque : voy. Firmilien de Césarée, dans **Sources**, n^os^ **62** et **64**.

[2] On pourrait songer à une correction, telle que *obsequentes* : mais *obsequor* se construit normalement avec le datif. Voy. FORCELLINI. Il n'est guère transitif, semble-t-il, qu'avec un pronom complément.

[3] Cf. p. 110.

[4] Jérôme, *Comm. ad Amos*, II, 12 : « De hoc loco haeresim suam Tatianus, Encratitarum princeps, struere nititur, uinum asserens non bibendum, cum et lege praeceptum sit, ne Nazaraei bibant uinum, et nunc accusentur a prophetis qui propinent Nazaraeis uinum. » Voir aussi Clément d'Alex., *Paed.*, III, II, 32 ; *Strom.*, I, XIX, 96 ; Épiphane, *Pan.*, XLVII, I.

tiques s'abstenaient de vin [1] qu'il est possible et même vraisemblable que certains montanistes aient imité cette mortification, par surenchère plus ou moins consciente. Le montaniste que fait parler Origène est d'ailleurs d'un type fort accentué : il se vante de n'avoir point reçu d'épouse ; or Montan ne proscrivait pas le mariage en soi, mais seulement la réitération du mariage [2].

Il me paraît donc douteux que ces propos émanent des prophètes eux-mêmes. Peut-être Origène les a-t-il consignés là, pour les avoir entendus de quelque fanatique de la secte. Mais le silence qu'il garde sur sa source ne permet d'imposer aucune hypothèse.

On pourra prendre dans le tableau que voici une vue synoptique des oracles que nous possédons, de leur provenance, de leur degré probable d'authenticité.

[1] Ebionites (Irénée, V, 1, 3) ; Judéo-chrétiens gnostiques (Épiphane, *Pan.*, XXX, 16) ; Marcionistes (Épiphane, *Pan.*, XLII, 3) ; Apostoliques (*ibid.*, LXI, 1) ; Aquarii (Philastre, *Haer.*, LXXVII). Voir encore certains traits des *Actes apocr. des Apôtres*, Lipsius, *Apost. Apostelgesch.*, I, 265, 339, 346, 520 ; II, 1, 175, 267). Cf. HARNACK, TU, VII, (1892), p. 117 ; ZAHN, GK, II, 436 et s. ; ACHELIS, *das Christentum*, etc., 1, 149.

[2] Voir plus loin, p. 110.

Oracle	Attribué à	Conservé par	Observations
N°			
1	Montan	Épiphane, *Panarion*, XLVIII, XI.	
2	Montan	Épiphane, *Panarion, ibid.*	
3	Montan	Didyme, *de Trin*, III, XLI, 1 et la Διάλεξις *de Ficker :* **Sources,** p. 97, l. 25.	
4	Montan	Épiphane, XLVIII, X.	
5	Montan	*id.* XLVIII, 4.	
6	« l'Esprit »	Tertullien, *de Fuga*, IX.	
7	« l'Esprit »	» *ibid.*	
8	au « Paraclet »	» *adu. Prax*, VIII.	Résumé d'enseignement plutôt qu'oracle.
9	au « Paraclet »	Tertullien, *de Pudic.*, XXI.	
10	Montan	*Patrum doctrina de Verbi Incarnatione.*	Apocryphe.
11	Maximilla	Épiphane, XLVIII, II.	
12	Maximilla	Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 17.	
13	Maximilla	Épiphane, XLVIII, XII.	
14	Maximilla	» XLVIII, XIII.	
15	Prisca	Tertullien, *de Exhort. cast.*, X.	
16	Prisca	Tertullien, *de Resurr. carnis*, XI.	
17	Prisca (ou Quintilla)	Épiphane, XLIX, I.	
18	à des prophètes anonymes	Celse, dans Origène, *Contra Celsum*, VII, VIII-X.	Très douteux.
19	aux « Cataphrygiens »	Origène, in *Epist. ad Titum.*	Incertain.

CHAPITRE III

La doctrine montaniste primitive (suite)

I

L'analyse qui vient d'être faite des sentences articulées par les prophètes montanistes prépare certaines conclusions que les autres renseignements recueillis chez les écrivains ecclésiastiques achèvent de confirmer.

Au point de vue dogmatique, l' « Esprit » ne se désintéressait nullement de la *regula fidei*. Comment ne l'eût-il pas rencontrée, dans les abondantes paraphrases qu'il donnait de l'Écriture, et des « paraboles [1] » ? Il lui arrivait de toucher à des questions controversées, par exemple au problème trinitaire. Tertullien l'affirme à plusieurs reprises [2] et l'oracle n° 8 en fournit la preuve. Mais, quoi qu'on en ait dit, Montan et ses zélatrices ne proposaient aucune explication particulière [3] : ils se contentaient d'affirmer (plutôt par métaphores que par développements didactiques) la distinction des personnes et l'unité de la monarchie divine. Pareillement ils maintenaient avec la plus grande énergie le dogme de la résurrection de la chair [4], scandale des païens

[1] Voy. Tertullien, *de Res. C.*, LXIII (**Sources**, n° **28**, p. 27, l. 27).

[2] *Adu. Pr.*, XXX : **Sources**, n° **45** ; *adu. Pr.*, XIII : **Sources**, n° **44** ; *de Mon.*, II : **Sources**, n° **30**.

[3] Cf. Oracles, 1, 2, 3.

[4] Oracle n° 16, confirmé par Tertullien, *de Res. carnis*, LXIII ; **Sources**, n° **28**.

et dérision de certaines écoles gnostiques. Ils insistaient aussi, si l'on en croit Tertullien, sur l'immédiate rémunération que l'âme, une fois séparée du corps, reçoit aux enfers [1]. — Dans tout cela, point de nouveautés doctrinales, point de théories hasardées, mais une acceptation sans équivoque et une ferme défense du *depositum* hérité.

II

Aussi bien n'était-ce point sur ce domaine qu'ils portaient leur principal effort. Ils visaient avant tout les consciences individuelles, et c'est contre celles-ci qu'ils poussaient leurs attaques [2]. Il ne s'agissait de rien de moins que de les arracher aux lâchetés du bien-être quotidien, à l'incuriosité du salut, et de leur faire comprendre la nécessité de se repentir, étant donnée l'imminence désormais certaine de la συντέλεια [3].

Coordonnée originellement aux paroles mêmes du Christ, qui, dans certains de ses discours, semblait bien viser un avenir très rapproché [4], la croyance à la fin prochaine des temps avait à coup sûr perdu de son efficace, au cours du second siècle. La première *Épître* de Pierre témoigne de la désillusion impatiente que beaucoup éprouvaient, dès la seconde moitié du premier siècle, à ne pas voir éclater enfin le « Jour du Seigneur [5] ». Pratiquement les chrétientés s'étaient résignées à s'organiser, à aménager leur vie quoti-

[1] *De An.*, LVIII ; **Sources,** n° **21**.

[2] Noter le στοχαστικῶς dans le rapport de l'Anonyme d'Eusèbe, V, XVI, 9.

[3] Oracle n° 11 ; *adu. Marc.*, III, XXIV : **Sources,** n° **17**.

[4] MT., XVI, 27-28 (cf. MC, VIII, 38-39 ; LUC, IX, 26-27) ; MT., XXVI, 64 (cf. MC, XIV, 62) ; MT., XXIV, 3-36 (cf. MC, XIII, 1-12 ; LUC, XXI, 5-33) : noter surtout le verset 34 : Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται. — Voir aussi *I Cor.*, VII, 26 et 29 ; X, 11 ; *I Thess.*, V, 1-3 ; *II Thess.*, II, 6 et s. ; *Phil.*, IV, 5 ; Cf. *Hebr.*, X, 25 et 37, ect., PRAT, la *Théol. de saint Paul*, I, 108.

[5] II PIERRE, III, 4 et s. ; cf. JACQUES, V, 7 et s.

dienne, comme si la *parousie* n'eût été qu'une très lointaine et mystérieuse échéance. Pourtant cette croyance continuait de passer pour sainte et vénérable. Ce n'était pas une idée morte, mais une idée vivante, agissante, un des ressorts de la moralité individuelle [1]. Les calculs issus de combinaisons mystiques entre le récit de la *Genèse*, où l'on voit le monde créé en six jours, et le Psaume XC, 4, où il est dit : « Mille ans sont à tes yeux comme hier, qui déjà n'est plus », ne pouvaient rassurer efficacement les esprits, puisque chacun ignorait, en l'absence de toute chronographie chrétienne, à quel point des six mille ans de l'ère humaine il se trouvait présentement [2].

Cette inquiétude, qui, un peu apaisée par le temps, couvait sourdement dans les âmes, la prédication montaniste venait l'attiser, l'exaspérer, par la précision sans ambages avec laquelle elle annonçait les grands bouleversements à venir. Ainsi se rallumait, plus angoissante encore, la fièvre d'attente où les premières générations de fidèles s'étaient consumées vainement. Et les foules se pressaient vers Pépuze et Tymion, pour y attendre l'heure millénaire si longtemps différée.

III

En fonction de cette eschatologie, il était naturel qu'un ascétisme très strict fût prescrit. Le thème habituel de la prophétie nouvelle, c'était l'exhortation à subir patiemment le martyre, la bienfaisance morale des avanies essuyées pour l'amour du Christ [3]. Le « Paraclet » flétrissait durement

[1] Barnabé, XV, 3, 7 ; XXI, 3 ; Didache, X, 6 ; Hermas, cf. plus loin, p. 251 ; cf. Ritschl, *Entstehung* [2], p. 485.

[2] *Ep.* de Barnabé, XV, 4 ; Irénée, *Adu. Haer.*, V, XXVIII, 3 ; cf. Adolf Bauer, *Ursprung und Fortwirken des christlichen Weltchronik*, Graz, 1910, p. 12 et s., et mon compte rendu de cette brochure dans BALAC, 1912, p. 316-318. — Achelis, *das Christentum*, II, 54.

[3] Oracle n° 6.

ceux qui se dérobaient au martyre par la fuite [1]. — Les jeûnes n'étaient plus seulement conseillés à la piété individuelle, mais commandés, réglementés [2]. Non que, jusqu'alors, le jeûne fût chose absolument libre : « Qu'avant le baptême, est-il écrit dans la *Didaché* [3], le baptisant et le baptisé jeûnent ainsi que d'autres, s'ils le peuvent. Mais *tu obligeras le baptisé à jeûner un jour ou deux auparavant.* » Les catholiques reconnaissaient donc à l'autorité ecclésiastique le droit de prescrire, le cas échéant, ce genre d'exercices [4]. Certains jeûnes étaient même, parmi eux, considérés comme « légaux » (*determinatos, legitimos*) : tel le jeune du 14 Nisan en Asie-Mineure, tel celui du Vendredi et du Samedi-Saint en Occident (d'après MC, IX, 15) [5]. Mais en dehors de ces cas spéciaux, la pratique du jeûne, si courante fût-elle parmi les chrétiens, demeurait affranchie de toute périodicité obligatoire. Or Montan prétendait mettre un terme à ce régime trop libéral. Nous connaissons par Tertullien la teneur de ses exigences [6] : 1° il imposait à ses adeptes des jeûnes

[1] *De Fuga*, XI. **Sources, n° 25** : « Si et spiritum quis agnouerit, audiet fugitiuos denotantem. » *Denotare* signifie, chez Tertullien, montrer du doigt, signaler (avec une idée de blâme) : *Apol.*, I, 12 ; *Ad Nat.*, I, I (RW., p. 60, l. 13) ; *Apol.*, I, 8 ; *De Or.*, XV (Œ., I, 566) ; *Adu. Pr.*, XVIII (KR., éd. minor, p. 28, l. 9) ; *Adu. Val.*, VII (KR., 184, 9) ; *Adu. Marc.*, V, XI (KR., 612, 6) ; d'où critiquer, faire grief à quelqu'un de quelque chose : *Apol.*, I, 6 ; III, 3 ; XXXVII, 3 ; *Adu. Val.*, VIII (KR., 190, 8) ; *Adu. Marc.*, V, XX (KR., 647, 19). Il emploie aussi *denotatio* (comme synonyme de *increpatio*) : *Adu. Marc.*, V, XX (KR., p. 647, l. 19), et *denotatus : De Pal.*, IV (Œ., I, 941, l. 3).

[2] Apollonius, dans Eusèbe, V, XVIII, 2 : ὁ νηστείας νομοθετήσας.

[3] VII, 4.

[4] Tertullien, *de Iei.*, XIII (**Sources, n° 39**) remarque qu'il arrive à la communauté tout entière des fidèles de jeûner sur ordonnance (*ex edicto*) épiscopale. — Peut-être ZAHN ne souligne-t-il pas suffisamment cet assujettissement éventuel, dans ses *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, Leipzig, 1908, p. 360.

[5] *Ibid.*, II (RW., p. 275, l. 18-19).

[6] Tertullien, en effet, attribue expressément au Paraclet les ordonnances qu'il énumère dans son *de Ieiunio*. Cf. XIII (**Sources n° 39**) : « Hunc qui recipimus necessario etiam *quae tunc constituit* obseruamus. » Et encore X (**Sources, n° 36**).

entièrement nouveaux (*ieiunia propria*) ; 2° les abstinences du Mercredi et du Vendredi cessaient d'être facultatives, et devaient parfois être prolongées jusqu'au soir, au lieu de prendre fin, selon les habitudes catholiques, à la neuvième heure ; 3° il instituait des « xérophagies », lesquelles comportaient l'abstention de viande, de liquide, de fruits, d'aliments juteux, et aussi de bains, pendant deux semaines chaque année, à l'exception du Samedi et du Dimanche [1]. Hippolyte parle aussi de « raphanophagies » (ῥάφανος signifie rave ou chou) et avec une intention railleuse il en attribue l'établissement aux « femmelettes » de Montan [2]. La liberté du choix faisait place à un code minutieux et précis, qui ne laissait rien au caprice d'un chacun [3].

Enfin au point de vue pénitentiel, le pécheur, même repentant, ne devait guère attendre son pardon que de Dieu, car Montan, bien que s'estimant compétent pour le lui accorder, lui déniait une faveur dont il redoutait l'effet démoralisant [4].

Chose curieuse, jusque dans ses rigueurs même le Paraclet conservait une modération relative, et quelque chose de ce sens pratique dont l'organisation créée par lui portait aussi la marque. Il voulait qu'on supportât le martyre avec patience, mais non pas qu'on l'affrontât sans nécessité [5]. Il évitait de condamner le mariage en soi [6], à l'exemple de tant de virtuoses de l'encratisme [7]. Il est vrai qu'il vantait

[1] *Ibid.*, I (**Sources,** n° **35**) et *passim.*

[2] *Philos.*, VIII, XIX (**Sources,** n° **58**).

[3] Détails plus complets sur les jeûnes montanistes comparés aux jeûnes catholiques, p. 399 et s.

[4] Oracle n° 9 (avec les réserves indiquées dans le commentaire).

[5] Voyez le commentaire de l'oracle n° 7.

[6] Tertullien, *de Monog.*, III : **Sources,** n° **31** ; saint Augustin, *de bono Viduitatis*, V, 7 : **Sources,** n° **143**. Le *non accepi uxorem* de l'oracle n° 19 n'implique pas une prohibition formelle.

[7] Par exemple Tatien, qui assimilait carrément le mariage à la πορνεία : Épiphane, *Pan.*, XLVI, II (Œhler, *Corp, Haer.*, II, I, 710) : « Τὸν δὲ γάμον πορνείαν καὶ φθορὰν λέγεται. φασκων μηδὲν διαλάττειν πορνείας τὸν γάμον, ἀλλὰ

si fort la chasteté que beaucoup d'époux renonçaient à la vie commune, — mais par libre choix [1]. Quant au second mariage, s'il le traitait sans ménagement, en tant que signe d'incontinence, il demeurait d'accord en cela, — ne disons pas : avec l'opinion païenne [2], il n'en avait cure —, mais avec certaines susceptibilités de l'opinion chrétienne [3],

τὸ αὐτὸ εἶναι. » Cf. Irénée, *Adu. Haer.*, I, XXVIII (P. G., VII, 675). — Le mariage était pareillement déconseillé ou condamné par Satornil (Irénée, I, XXIV, 1-2), par les Nasséniens (*Philosophoumena*, V, IX), par les Marcionistes (Clément d'Alex., *Strom.*, III, III, 12-13 ; Tertullien, *Adu. Marc.*, I, XXIX ; IV, XI, etc.). HILGENFELD, *Ketzergesch.*, p. 133 ; 156 ; 192 ; 262 ; 327 ; 337 ; 385 ; 391. La littérature gnostique est pleine de traits dirigés contre l'union des sexes. Voir P. DE LABRIOLLE, dans BALAC, 1911, p. 18 et s.

[1] *H. E.*, V, XVIII, 2. Apollonius signale le fait, évidemment parce qu'il y voit une contravention à la discipline établie par le Christ (MT, XIX, 5-6. Cf. MC, X, 9) et par saint Paul (*I Cor.*, VII, 10-11).

[2] Valère-Maxime rapporte que chez les anciens Romains les mariages réitérés étaient considérés comme *illegitimae cuiusdam intemperantiae signum* (*Memor.*, II, I, 4). Cf. Apulée, *de Magia*, LXIX : *nuptias secundas repudiare apud ueteres pudicae erat feminae*, et le commentaire d'HILDEBRAND, éd. maior, II, 579-580. Tacite, dans le tableau des mœurs des Germains qu'il présenta à ses concitoyens avec l'arrière-pensée d'éveiller en eux quelqu'inquiétude sur eux-mêmes, leur montrait les femmes de ces barbares n'ayant qu'un seul mari, comme elles n'avaient qu'un corps, qu'une vie, et bornant là tous leurs rêves, tous leurs désirs (*Germ.*, IX). Notez aussi l'épithète *uniuira* dans les inscriptions.

[3] Dans sa Πρεσβεία περὶ Χριστιάνων, adressée à Marc-Aurèle vers 180. Athénagore déclare que les secondes noces ne sont qu'un « adultère convenablement déguisé ». § XXXIII (J. GEFFCKEN, *Zwei griech. Apologeten*, 1907, p. 152, l. 14 ; P. G., VI, 965) « ... Ὁ γὰρ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. « Ὃς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ » φησί « τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται (MT, XIX, 9) ». οὔτε ἀπολύειν ἐπιτρέπων ἧς ἔπαυσέ τις τὴν παρθενίαν, οὔτε ἐπιγαμεῖν. Ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικός, καὶ εἰ τέθνηκεν, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος, παραβαίνων μὲν τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασε καὶ μίαν γυναῖκα * λύων δὲ τὴν σάρκα πρὸς σάρκα κατὰ τὴν ἕνωσιν πρὸς μίξιν εἰς τοῦ γένους κοινωνίαν * ». Le texte de ces deux dernières lignes est altéré : σαρκὸς πρὸς σάρκα κοινωνιαν κατὰ τὴν ἑνωσιν πρὸς μίξινεἰς τοῦ γένους κοινωνίαν, dom MARAN ; σαρκὸς πρὸς σάρκα κοινωνιαν κατὰ τὴν ἑνωσιν προς μιξιν τοῦ γενους, SCHWARTZ ; λύων τὴν σαρκὸς πρὸς σάρκα ἕνωσιν κατὰ τὴν τοῦ γένους κοινωνίαν, GEFFCKEN (p. 233). On a vainement essayé d'affaiblir la portée des mots ἐνπρεπὴς μοιχεία : voy. la discussion de OTT, *die Auslegung der neutest. Texte uber die Ehescheidung*, Münster i. W.,

toujours si défiante de l'impureté, même sous ses formes les plus discrètes et les plus adoucies.

Et ce qui communiquait à ces prescriptions le meilleur de leur force impérative, c'était l'accent d'ardente piété avec lequel les prophètes savaient les formuler. Ils faisaient rayonner sur les masses l'enthousiasme dont ils brûlaient eux-mêmes. Ils réveillaient les âmes, ils les secouaient par la crainte du jugement en même temps qu'ils les animaient d'une immense espérance, et, les détachant de leurs affections naturelles, des aises et des agréments de la vie, ils les offraient à Dieu toutes meurtries et tout exultantes des liens brisés [1].

IV

Qui eût pu nier, d'ailleurs, qu'il n'y eût dans le passé chrétien de quoi autoriser leur mission ? Qui, à cette époque, eût osé considérer la prophétie comme un élément perturbateur dans la vie des Églises, et interdire à « l'homme de Dieu » de communiquer le message divin dont il se disait chargé ? — Ce point est essentiel pour qui veut évaluer l'originalité propre du Montanisme, et un court exposé historique est ici nécessaire.

Dès l'origine, en effet, le charisme prophétique s'était manifesté au sein des communautés chrétiennes et avait été

1911, p. 15 et s. — Vers la même époque, Théophile d'Antioche dans son ouvrage πρὸς Αὐτόλυκον, III, xv, 6 (Otto, VIII, 224 ; P. G., vi, 1141) note que, chez les chrétiens, « μονογαμία τηρεῖται ».

Le bon Hermas, modéré et prudent, s'était contenté de vanter les mérites du veuvage, sans vouloir attacher aucune idée de faute à l'attitude opposée : *Mand.*, IV, iv, 1-2 (Funk, *Patres apost.*, I [2], p. 481) : « Seigneur, repris-je, si un homme ou une femme vient à mourir, et que l'un ou l'autre se remarie, pèche-t-il en se remariant ? — Non, répondit-il, il ne pèche pas. En demeurant seul, il s'acquiert plus d'honneur et une grande gloire auprès du Seigneur. Pourtant, il ne pèche pas en se remariant. »

[1] Oracles n° 11 ; 4 ; Anonyme d'Eusèbe, V, xvi, 9.

accueilli avec joie et orgueil [1]. Les *Actes des Apôtres* mentionnent un assez grand nombre de prophètes : Agabus qui annonça à l'avance la terrible famine de l'an 44, sous Claude [2], et qui, une quinzaine d'années plus tard, à Césarée de Palestine, prédit à Paul le sort qui l'attendait à Jérusalem [3] ; les quatre filles de Philippe l'Évangéliste, vierges et prophétesses, dont la réputation grandit à ce point avec le temps qu'on les crut plus tard filles de Philippe l'Apôtre [4] ; et encore Jude [5] et Silas [6], le compagnon de Paul. Aux environs de 49, l'Église naissante d'Antioche était, semble-t-il, abondamment pourvue de docteurs et de prophètes.

[1] *I Cor.*, XIV, 12.

[2] *Actes*, XI, 27-30.

[3] *Actes*, XXI, 10-11.

[4] Deux Philippes sont mentionnés dans le N. T. : un Philippe apôtre (Mt, x, 3 ; Mc, III, 8 ; Lc, VI, 14 ; Jean, I, XLIV et s. ; VI, 9 et s. ; XII, 21, etc.) et un Philippe évangéliste, lequel n'est nommé que dans les *Actes* (VI, 5 ; VIII, 5 et s. ; XXI, 8-9). D'après le témoignage des *Actes*, ce Philippe évangéliste avait quatre filles, vierges et prophétesses. — Or, il est constant que, dès le IIme siècle, l'évangéliste et l'apôtre étaient quelquefois confondus, Quand les montanistes arguaient des filles de Philippe, c'est à l'*évangéliste* qu'ils songeaient : Origène le dit explicitement (**Sources, nº 56**). En revanche, Polycrate, évêque d'Éphèse, dans une lettre au pape Victor, faisait allusion à l'*apôtre* Philippe et à trois de ses filles, dont deux reposaient auprès de lui à Hieropolis (Eusèbe, III, XXXI, 3 et V, XXIV, 2). Clément d'Alexandrie parle aussi de l'*apôtre* Philippe et de ses filles (Eusèbe, III, XXX, 1). Peut-être Papias avait-il déjà donné dans la même confusion (Eusèbe, III, XXXIX, 9) : on ne saurait toutefois la lui imputer avec certitude. Eusèbe lui-même, dans son *Histoire ecclésiastique*, identifie les deux Philippes avec une parfaite sérénité (III, XXXI, 5 ; III, XXXVII, 1 ; III, XXXIX, 9). — Lightfoot (*Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 3me éd., 1879, p. 45-46) et Dom Chapman, (*John the Presbyter*, 1911, p. 71) admettent la légitimité de deux traditions parallèles, relatives l'une à Philippe l'apôtre, l'autre à Philippe l'évangéliste, lesquels auraient eu tous deux des filles illustres parmi les premières générations chrétiennes d'Asie. L'hypothèse d'une superposition (dont on trouve également la trace dans un fragment du *Dialogue* entre Caius et Proclus : *H. E.*, III, XXXI, 4) me paraît bien plus vraisemblable. Voy. Corssen, *die Tœchter des Philippus*, ZNW, t. II (1901), p. 289 et s. et aussi Th. Zahn, *Forschungen*, VI, 158-175.

[5] *Actes*, XV, 22 ; 27 ; 32.

[6] *Actes*, XV et XVIII, *passim.* ; *II Cor.*, I, 19 ; *I Thess.*, I, 1, etc.

Les *Actes* [1] en nomment quelques-uns, parmi lesquels Barnabé, auxiliaire longtemps fidèle de Paul, dont certains dissentiments devaient plus tard le séparer. Nous voyons enfin que Paul baptisa à Éphèse une douzaine de disciples qui n'avaient encore reçu que le baptême de Jean et qui, après l'imposition des mains, se mirent à parler diverses langues et à prophétiser [2]. Déjà dans les *Actes*, le charisme prophétique ne consiste pas uniquement dans l'aperception des choses à venir. Ce n'est guère que chez Agabus qu'il se limite à ce privilège. Le prophète annonce la parole de Dieu dans les synagogues [3] ; il console ses frères ; il les fortifie par ses discours [4] ; en un mot, il les fait participer à la plénitude spirituelle dont il surabonde.

Assez analogue est sa tâche dans plusieurs des communautés auxquelles Paul adresse ses Épîtres. A Thessalonique, à Corinthe, à Rome, peut-être à Éphèse, le charisme prophétique florissait. Et loin d'en paralyser les manifestations, Paul invitait la jeune Église de Thessalonique à les appeler de ses vœux : « N'éteignez pas l'Esprit », lui recommandait-il [5]. De même, il apprenait aux Corinthiens à reconnaître, sous la diversité des charismes, l'action du même Esprit. Et parmi les aptitudes spéciales dont Dieu gratifiait certaines âmes, il énumérait, à côté du don d'opérer les miracles, de discerner les esprits, de parler « en langues », d'interpréter les discours, le don de prophétie [6].

Ce qu'il y a de remarquable chez Paul, c'est qu'avec son tempérament d'organisateur, habile à discipliner les initia-

[1] *Actes*, XIII, 1.

[2] *Actes*, XIX, 1-7.

[3] *Actes*, XIII, 5.

[4] *Actes*, XV, 2. — Le sens du mot *prophète* s'est étréci dans les temps modernes. La notion vulgaire n'exprime qu'imparfaitement la notion, biblique et *urchristlich*. Voy. DB, IV, 106 ; LAGRANGE, *le Messianisme...* p. 39-40 ; PRAT, *Théol. de S. Paul*, I, 176.

[5] *I Thess.*, V, 19-20.

[6] *I Cor.*, XII, 10 et 28.

tives les plus malaisément pliables à une règle [1], il détermine la hiérarchie des dons de l'esprit, l'opinion qu'il faut se faire de chacun d'eux d'après l'efficacité de l'action religieuse qu'ils exercent, et aussi leur mode d'exercice. C'est ainsi qu'il met la prophétie au-dessus de la glossolalie, parce que le langage immédiatement intelligible du prophète édifie plus que les balbutiements entrecoupés du glossolale [2]. Une bonne partie du chap. XIV de la Ire *aux Corinthiens* est consacrée à réglementer l'usage de la prophétie. Paul fixe l'ordre selon lequel les prophètes subitement inspirés doivent faire part à leurs frères des révélations subitement descendues sur eux. On sent qu'il veut éviter avant tout le chaos des prétentions individuelles, mettre chacun à son rang et que tout se passe avec méthode, décence et charité.

Le prophète apparaît donc chez saint Paul revêtu d'une fonction véritable, parfois sans doute tout éphémère, qu'il tient non pas d'une investiture humaine, mais du libre choix de l'Esprit. Il parle quand il se sent inspiré, sous réserve du droit d'autrui à se faire entendre aussi.

La *Didaché*, dont l'origine orientale n'est guère contestée [3] et qui doit être localisée sans doute vers la fin du Ier siècle, réserve également au prophète d'importantes prérogatives, ou, pour parler plus juste, une place prépondérante. Le prophète y est une sorte de missionnaire voyageur qui passe d'Église en Église, et qu'il faut accueillir avec honneur, vu son rang éminent [4] :

[1] Cf. WEINEL, *Paulus als kirchlicher Organisator*, Fr. i. B., 1899 ; E. VON DOBSCHÜTZ, *die urchristl. Gemeinden*, p. 21.

[2] *I Cor.*, XIV, 26-40.

[3] FUNK, I [2], p. XIII ; BARDENHEWER, *Patrol.* [3], p. 18.

[4] Le mot προφήτης apparaît quinze fois dans la Διδαχή ; les termes d'ἀπόστολος et de διδάσκαλος n'y apparaissent que trois fois (Cf. HARNACK dans TU, t. II, H. 1|2 [1884], p. 119 et s. ; H. BRUDERS, *die Verfassung der Kirche*, p. 392 et s. (*Forschungen* EHRHARD u. KIRSCH, IV, 1-2, 1904).

« Tout prophète véritable, voulant s'établir parmi vous, « mérite de recevoir sa nourriture. Un docteur de la vérité « est certainement, lui aussi, digne de recevoir sa nourriture « autant qu'un artisan. — Vous prendrez et donnerez aux « prophètes tout premier produit de la cuve à faire le vin, « de l'aire, des bœufs et des brebis. Car ils sont vos archi- « prêtres. Si vous n'avez point de prophète parmi vous, « donnez tout cela aux pauvres [1] ». « Ordonnez-vous donc « des Évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes « doux, non avides d'argent, vrais, sincères et éprouvés. « Car eux aussi accomplissent pour vous les cérémonies « liturgiques des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez « pas, car ils doivent être honorés par vous avec les prophètes « et les docteurs [2]. »

Vers le milieu du IIme siècle, à Rome même, le *Pasteur* d'Hermas s'occupe aussi de faciliter le triage entre les exploiteurs de la crédulité populaire et les véritables interprètes de l'Esprit. Certains fidèles ne vont-ils pas consulter les fourbes, qui leur répondent selon leurs désirs moyennant un salaire ?

« Comment faire, Seigneur, demande Hermas, pour reconnaître un vrai d'un faux prophète ? — « Écoute, dit-il, ce que j'ai à te dire des uns et des autres... A sa vie, tu pourras reconnaître l'homme qui possède l'Esprit de Dieu. »

Et voici le signalement de l'imposteur :

« Cet homme qui paraît posséder l'Esprit s'exalte lui-même, veut avoir les premières places, et aussitôt il se montre impudent, effronté, verbeux, adonné aux délices et à beaucoup d'autres plaisirs trompeurs ; il réclame un salaire en échange de ses prophéties, et si on ne veut pas lui en donner, il ne prophétise pas [3]. »

[1] § XIII (FUNK, I [2], 30).

[2] § XV (FUNK, I [2], 32). Sur l'ensemble du morceau, cf. J. ARMITAGE ROBINSON, dans JTS, XIII (1912), p. 350 et s.

[3] J'indique quelques textes parallèles : MT., X, 9 ; *Actes*, VIII, 20 ; *Didachè*,

Le satirique Lucien, observateur ironique, mais point particulièrement malveillant, des chrétiens de son temps [1], esquisse dans l'opuscule intitulé la *Mort de Peregrinus*, le portrait d'un de ces coquins. — Adultère, pédéraste, parricide, Peregrinus a réussi à échapper à la juste colère de ses compatriotes. Il passe en Palestine, se fait initier à la « merveilleuse sagesse » des chrétiens, et devient parmi eux προφήτης καὶ θασιάρχης καὶ ξυναγώγευς [2]. Mis en prison, il s'acquiert du même coup un grand renom de dévouement aux yeux de ses nouveaux frères qui le visitent en foule et, d'Asie même, lui envoient des délégations dont il reçoit force cadeaux [3]. Une fois libéré, il reprend la vie errante [4], en compagnie de fidèles admirateurs qui ne le laissent manquer de rien, jusqu'au jour où s'étant rendu suspect par quelque peccadille rituelle, il est forcé de se tourner vers un autre genre d'opérations.

Les précautions suggérées par Hermas, comme aussi la description de Lucien, révèlent la place que la prophétie, au cours même du second siècle, occupait parmi les manifestations pneumatiques. D'autres textes encore, on recueille la même impression. Ainsi, saint Justin tirait argument des προφητικὰ χαρίσματα de son temps pour démontrer à Tryphon que les grâces dont les Juifs jouissaient autrefois avaient été

§ XI, 6 ; 12 ; voici le passage d'Hermas, *Mandata*, X, XII : « Πρῶτον μὲν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὁ δοκῶν πνεῦμα ἔχειν ὑψοῖ ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν καὶ εὐθὺς ἰταμός ἐστι καὶ ἀναιδὴς καὶ πολύλαλος καὶ ἐν τρυφαῖς πολλαῖς ἀναστρεφόμενος καὶ ἐν ἑτέραις πολλαῖς ἀπάταις καὶ μισθὸν λαμβάνει τῆς προφητείας αὐτοῦ· ἐὰν δὲ μὴ λάβῃ, οὐ προφητεύει. »

[1] K. Meiser, dans les *Sitz-Ber. der phil.-philol. u. der hist. Klasse der K. B. Ak. d. Wiss. zu München*, 1907, p. 313-325 : voir surtout p. 322. — La vie de Lucien s'encadre entre 120-130 et le règne de Commode.

[2] Ed. Jacobitz, III, 274 et s.

[3] Comparez le cas d'Alexandre, tel que le décrit Apollonius, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 6 et s. Je ne vois pas qu'il y ait lieu de supposer avec C. H. Turner (*Studies in Early Church Story*, 1912, p. 18-19) que Lucien ait visé Montan lui-même.

[4] § XVI.

transférées aux chrétiens [1]. Saint Irénée observait, de son côté, qu'à l'époque où il écrivait, beaucoup de frères favorisés de dons spirituels qui, tels qu'il les décrit, rappellent tout à fait ceux qu'avaient vus éclore les communautés pauliniennes [2]. A certains personnages éminents, la renommée attribuait le don de prophétie. Tel était le cas d'Ammia de Philadelphie [3], une prophétesse sur laquelle nous ne possédons d'ailleurs aucun renseignement précis ; de Quadratus [4], qu'il convient peut-être d'identifier avec l'apologiste du même nom ; de Polycarpe [5], tout à la fois didascale, apôtre et prophète ; enfin, de Méliton de Sardes [6], — ces deux derniers, évêques l'un et l'autre, notons-le.

Au nombre des fragments découverts et publiés par MM. Grenffel et Hunt dans le premier volume de leurs *Oxyrhynchus Papiri*, il en est un que M. Harnack a mis en valeur avec son ingénieuse érudition [7]. Ce morceau, malheureusement très mutilé, renferme d'abord une citation d'Her-

[1] Justin, *Dial. cum Tryph.*, LXXXII : « Παρὰ γὰρ ἡμῖν καὶ μεχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν· ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ συνιέναι ὀφείλετε ὅτι τὰ παλαι ἐν τῳ γένει ὑμων ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη. »

[2] *Adu Haer.*, II, XXXII, 4 (P. G., VII, 829) : « Alii autem et praescientiam habent futurorum et uisiones et dictiones propheticas. » *Ibid.*, V, VI, 1 (P. G., VII, 1137) : « Καθὼς καὶ πολλων ἀκούομεν ἀδελφων ἐν τῇ Ἐκκλησια προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ Πνευματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια των ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγοντων ἐπι τῳ συμφεροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων. » Cf. aussi I, XIII, 4 (P. G., VII, 585) ; III, XI, 9 (P. G., VII, 889) ; et, quoique moins significatifs, III, XXIV, 1 et IV, XXVI, 5 ; IV, XXVII, 2.

[3] Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 2. Il y avait une ville de Philadelphie en Cilicie, une autre en Lydie, non loin de la frontière phrygienne. Le nom d' 'Αμμία est « exceptionnellement fréquent » dans les inscriptions de Phrygie : cf. PAUL KRETSCHMER, *Einl. in die Gesch. der griech. Sprache*, Göttingen, 1896, p. 339.

[4] *H. E.*, III, XXXVII, 1 : Cf. HARNACK, TU, I, 1, 103 ; CORSSEN, ZNW, II (1901), 294 ; ZAHN, *Forsch.*, VI (1900), 41 et s.

[5] *Martyrium Polyc.*, XVI, 2 (FUNK, I², 334) : « ... Ὁ θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμὰς χρονοις διδάσκαλος, ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος. »

[6] Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 5.

[7] *Ueber zwei von Grenfell und Hunt entdeckte und publizierte altchristliche Fragmente*, dans les *Sitz.-Ber. der kœn. preuss. Ak. d. Wiss. zu Berlin*, 1898,

mas où le Seigneur est censé décrire le véritable prophète qui, dans la « synagogue » des hommes pieux et justes, se met à parler au peuple comme le Seigneur le veut, sous l'action de l'ange de l'esprit prophétique [1]. L'auteur inconnu du fragment remarque à ce propos que l'esprit prophétique est le corps, le collège de l'ordre des prophètes, τὸ σωματεῖον τῆς προφητικῆς τάξεως [2] : autrement dit que c'est dans la τάξις des prophètes qu'il se manifeste avec une activité supérieure. M. Harnack trouve très frappantes ces expressions mystiques. Elles expriment selon lui cette idée que les prophètes forment un groupe particulier et tiennent dans la chrétienté une place spéciale. Il est dit un peu plus bas, dans le même fragment, que ce σωματεῖον est le corps de chair de Jésus-Christ qui s'est uni à l'humanité par l'intermédiaire de Marie. Voilà la métaphore célèbre de saint Paul sur l'Église – corps du Christ, restreinte aux seuls prophètes, qui sont représentés comme la vraie sève de l'Église, comme les chrétiens par excellence.

C'est peut-être au IIme siècle qu'il convient de rapporter ce texte. La citation du *Pasteur* d'Hermas fournit un *terminus a quo*. M. Harnack s'avoue tenté d'attribuer le morceau à Méliton qui, au témoignage d'Eusèbe, avait composé un traité Περὶ προφητείας et dont certaines formules christologiques offrent quelqu'analogie avec celles qui viennent d'être transcrites [3].

p. 516 et s. — Le papyrus en question est écrit en onciales, le *recto* bien mieux conservé que le *verso*.

[1] *Mandata*, XI, IX, 10 (FUNK, I [2], p. 506). C'est HARNACK qui a reconnu cette citation dont la source avait échappé aux éditeurs.

[2] Voici le passage au complet : « Τὸ γὰρ προφητικὸν πν(εῦμ)α τὸ σωματεῖόν ἐστιν τῆς προφητικῆς τάξεως ὅ ἐστιν τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ μιγὲν τῇ ἀνθρωπότητι διὰ Μαρίας. » Les éditeurs traduisent ainsi (*Oxyr. Papiri*, Part. I, London, 1898, p. 8) : « For the spirit of prophecy is the essence of the prophetic order, which is the body of the flesh of J.-C., which was mingled with human nature through Mary. » Ignace parle dans l'*Ep. ad Smyrn.*, XI, 2 du σωματεῖον de l'Église de Smyrne.

[3] Cf. les fragments 6, 8, 13, 14, 16 dans OTTO, *Corp. Apolog.*, IX, 415, 514, etc.

Une telle appréciation, portée sur le *collegium* des prophètes à l'époque même des origines du Montanisme, aurait, au point de vue historique, un très grand prix. Mais, pour attrayante qu'elle soit, la conjecture de Harnack demeure incertaine. Lui-même a reconnu depuis lors que le fragment est « si court et si décousu qu'un jugement sûr en devient impossible » [1]. Les rapports de terminologie ne tirent guère à conséquence : Méliton a été lu et sans doute imité longtemps après sa mort. Puis l'auteur du morceau décrivait-il un état de choses contemporain ou ne se livrait-il pas à des considérations abstraites sur l'excellence du charisme prophétique, envisagé *sub aspectu aeternitatis* ? C'est ce que nul ne peut décider, et l'on voit du même coup avec quelle prudence ce texte doit être utilisé.

Au surplus, dans les sphères hétérodoxes, la prophétie n'était pas négligée non plus. L'hérétique Marcus, qui opérait sur les rives du Rhône, se vantait d'en communiquer le don aux femmes qui se prêtaient à ses enseignements : nous devons à saint Irénée de connaître la formule dont se servait le rusé goète pour cette transfusion pseudo-charismatique [2]. La voyante Philoumène avait gagné Apelle, le disciple de Marcion, par « ses miracles et ses prestiges » et c'est sous l'influence de son « énergie diabolique » qu'Apelle avait écrit les *Révélations* reçues d'elle [3].

En Egypte, en Palestine, Celse notait les vaticinations délirantes de certains prédicants aux allures suspectes [4]...

Et pourtant, en dépit des documents, d'importance diverse, qui viennent d'être réunis, en dépit de l'affirmation d'Eusèbe qui veut que la fréquence des charismes, à l'époque où le montanisme prit naissance, ait largement contribué à

[1] *Mission*, I [2], p. 296, n. 2.
[2] Irénée, I, XIII, 3 (P. G., VII, 581-4).
[3] Tertullien, *de Praesc.*, VI, 6 ; XXX, 6.
[4] Voir ci-dessus l'oracle n° 18.

ses premiers succès [1], il me paraît certain que la prophétie était loin d'avoir gardé *en fait*, au IIme siècle, la même fréquence et la même autorité que durant l'âge antérieur [2]. Déjà Clément de Rome, dans sa lettre aux Corinthiens, à cette communauté naguère si féconde en charismes, ne mêle aucune mention précise des prophètes chrétiens à ses longs développements parénétiques, où les conseils d'entière déférence aux ἡγούμενοι reviennent si fréquemment. La comparaison de sa lettre avec la Ire Épître de saint Paul à la même communauté fait apparaître clairement l'évolution déjà accomplie vers la fin du règne de Domitien. Même silence dans les *Lettres* d'Ignace. Dans la *Lettre* de Barnabé, un mot très vague (XVI, 9) et rien de plus. — Franchissons moins d'un siècle et relisons les premières pages du *de Praescriptione* de Tertullien [3]. On sait dans quelles circonstances ce traité fut écrit. Le Gnosticisme sévissait. Rompus à toutes les acrobaties de la dialectique, les gnostiques excellaient à éveiller le doute et le scrupule dans le cœur de ceux qui avaient la faiblesse ou la présomption de discuter avec eux. Un certain nombre de désertions avaient affligé l'Église ; et, en raison de la qualité, de la science, de l'apparente vertu des renégats, beaucoup d'âmes s'en étaient senties troublées. Tertullien s'applique, dès l'abord, à réagir contre cette redoutable contagion de scandale. « Eh quoi ! s'écrie-t-il, si un évêque, si un diacre, si une veuve, si une vierge, si un docteur, si un martyr même, s'écartent de la règle (de foi), faudra-t-il pour cela que l'hérésie devienne vérité ? Jugeons-nous de la foi d'après les personnes ou des personnes d'après la foi ? » N'est-il pas significatif qu'énumérant ainsi (vers 200) ceux dont la chute risquait d'être meurtrière aux âmes, à cause du prestige dont ils étaient entourés, il ne songe même

[1] *H. E.*, V, III, 4 : **Sources**, n° **68**.

[2] Opinion divergente dans ZSCHARNACK, *der Dienst der Frau.*, p. 65, et WEINEL, *Wirkungen*, p. 34.

[3] *De Praesc.*, III, 5-6.

pas à citer le « prophète » ? — Il faut noter encore, pour revenir aux montanistes, que lorsque ceux-ci cherchèrent pour leurs inspirés des ancêtres, ils n'en trouvèrent qu'un très petit nombre, en dehors des noms que leur fournissaient les *Actes des Apôtres*. Cette pénurie fait penser que la tradition asiate elle-même n'était guère riche à ce point de vue [1].

Soit tombée de l'ancienne ébullition des âmes, soit que le prophétisme eût été entravé à dessein, en raison des abus qui y étaient inhérents, le rôle de « pneumatophore » avait donc subi au second siècle un incontestable déficit [2], encore que le phénomène de prophétie eût ici et là des réviviscences sporadiques.

Mais ce rôle n'était nullement périmé [3].

On était persuadé, à cette époque même, que le charisme prophétique devait subsister « dans toute l'Église » et cela « jusqu'à la parousie finale » [4]. Cette conviction, l'Anonyme d'Eusèbe l'exprime d'un ton qui montre bien qu'elle était de tous partagée, et il la met sous le patronage de « l'Apôtre » (sans doute par combinaison de divers passages, tels que *Éph.*, IV, 11-13 ; *I Cor.*, I, 4-8 ; XIII, 8-10) [5]. On croyait à

[1] *H. E.*, V, XVII, 2-4 (**Sources, n° 70**). Ammia et Quadratus sont seuls cités. Peut-être le εἰ δή τινας ἄλλους du § 3 implique-t-il qu'ils avaient réussi à en collectionner quelques autres.

[2] Je ne sais si on ne pourrait appuyer aussi cette conclusion par le passage cité plus haut du *Martyrium Polycarpi* (XVI, 2). Le rédacteur a l'air de fêter un glorieux et réconfortant anachronisme. — Noter encore l'interprétation qui fut quelquefois donnée, dès le début du IIIme siècle, du *Lex et Prophetae usque ad Iohannem* (cf. p. 565) : on n'eût guère pu y songer, si la prophétie avait été une manifestation quasi quotidienne au second siècle.

[3] RENAN s'exprime peu exactement quand il écrit : « Des exercices spirituels *disparus ailleurs* continuaient de vivre en Asie ». (*L'Égl. chrét.*, p. 434.)

[4] *H. E.*, V, XVII, 4. — Il y a, mais à dose très atténuée, quelque chose de la même idée, dans saint Justin, *Dial.*, XLIX, 7, et dans Tertullien, *Adu. Marc.*, IV, XVIII (KR., 478, 15).

[5] MAC-GIFFERT, dans sa traduction anglaise d'Eusèbe, p. 234, n. 10,

une sorte de succession, de διαδοχή prophétique [1], dont il fallait que toujours il y eût ici ou là quelque dépositaire, pour en assurer la permanence et la transmission.

Telle était l'idée sous le couvert de laquelle se présentaient les prophètes montanistes. A entendre leurs partisans, il fallait les considérer comme les héritiers des Agabus, des Ammia, des Quadratus, etc., dont ils avaient recueilli, par héritage, le don prophétique ; et ils ne faisaient autre chose qu'ajouter un maillon de plus à la chaîne ininterrompue et imbrisable des charismes [2].

V

Prétention modeste en apparence. Je dirai quelles visées plus inquiétantes elle dissimulait. Mais combien elle est caractéristique du Montanisme asiate ! Ce qui frappe, dans toute cette période primitive de la secte, c'est l'esprit nettement traditionnaliste dont les partisans des prophètes, et les prophètes eux-mêmes, étaient animés. Οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν, « nous ne disons rien sans l'aveu de l'Écriture », ce mot du *Kerygma Petri* [3] aurait pu servir d'épigraphe à toutes leurs ordonnances, comme à toutes leurs apologies. On s'étonne qu'Ernest Renan ait tracé une phrase comme celle où il parle de ces «... montanistes qui prétendaient retrouver la pensée véritable de Jésus, *altérée, selon eux, par ses disciples immédiats* » [4]. Bien loin de jouer aux révolutionnaires, ils manifestaient en toute occasion le plus vif

déclare n'avoir pas trouvé le texte auquel l'Anonyme fait allusion. La solution ci-dessus me paraît la plus vraisemblable.

[1] διεδέξαντο (*H. E.*, V, XVII, 4).

[2] Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 4 ; cf. Épiphane, XLVIII, 1 (**Sources,** p. 115, l. 19. « λέγοντες ὅτι δεῖ ἡμᾶς φησὶ. καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι ; Didyme, *de Trin.*, III, XLI, 3 (**Sources,** p. 159). Eusèbe, III, XXXI, 4 ; cf plus loin, p. 187 ; 279.

[3] Cité dans Clément d'Alex., *Strom.*, VI, XV, 128.

[4] *L'Égl. chrét.*, p. 441-2.

souci de marquer le lien qui les unissaient au passé ; ils protestaient que leur règle intellectuelle, morale, religieuse n'était nulle part ailleurs que dans les écrits inspirés où les chrétiens l'avaient toujours, avant eux, et cherchée et trouvée [1]. On s'armait contre eux de l'Écriture et de la tradition : c'est sur ce terrain qu'ils acceptèrent la lutte et, s'y jugeant très forts, ils eurent grand soin de s'y cantonner.

Parmi les arguments qu'ils alléguaient, nous en connaissons quelques-uns qui se réfèrent sûrement à la période originelle. Sans doute ni l'Anonyme d'Eusèbe, ni Apollonius, — sources essentielles pour nous — n'ont pris la peine de développer les moyens dialectiques d'adversaires détestés ; leur état d'esprit ne comporte à aucun degré un éclectisme aussi impartial. Mais au milieu de leurs plus vives ripostes, il leur échappe telle indication significative qui nous laisse entrevoir la procédure et les modalités de l'apologétique où le parti montaniste mettait son espoir. Ne retenons pour l'instant que quelques traits.

Ainsi, rien n'est plus frappant que le rôle joué par les martyrs dans toutes ces controverses. Il faut entendre ici par ce mot de « martyr » — selon l'usage chrétien primitif — tant les martyrs proprement dits, au sens moderne, ceux qui étaient morts pour la foi, que les « confesseurs », c'est-à-dire ceux qui avaient seulement souffert pour elle [2]. Le mot de Pascal : « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger » [3] résume une impression qui est de tous les temps. Aux yeux des premières générations chrétiennes, le martyr était l'image du parfait chrétien par la foi et par l'amour ; il atteignait la « perfection en Jésus-Christ » [4], tous ses péchés étant effacés d'un coup par le sacrifice con-

[1] Voir l'*Index* scripturaire dans mes **Sources**.

[2] J'ai étudié l'histoire des mots μάρτυς et ὁμόλογος (*martyr, confessor*) dans BALAC, I (1911), p. 50-54.

[3] Ed. Brunschvicg, sect. IX, pensée 593, p. 595.

[4] Ignace, *ad Eph.*, III, 1 ; cf. Hermas, *Vis.*, III, 1, 9.

senti. Il devenait digne, de la part de ses frères, d'une éternelle vénération, en tant que dépositaire privilégié des énergies de l'Esprit [1]. Cette conviction était si profondément ancrée dans les esprits que, plus tard, saint Augustin, dans un de ses sermons, croira devoir rassurer les fidèles en leur affirmant que, l'ère des persécutions une fois close, il reste encore d'autres manières de « suivre le Christ » [2].

Or, bien loin de dénigrer le martyre et d'en rabaisser la signification religieuse, à l'instar de certaines sectes gnostiques, les montanistes en exaltaient la vertu. L'Anonyme rapporte qu'à bout de souffle leur faconde désemparée trouvait refuge dans l'exhibition orgueilleuse de ceux qui, parmi eux, avaient fait preuve du suprême dévouement, « λέγοντες..... τοῦτο εἶναι τεκμήριον πίστον τῆς δυνάμεως τοῦ παρ' αὐτοῖς λεγομένου προφητικοῦ πνεύματος » [3]. Ils tiraient donc de là un argument pour prouver que l'Esprit habitait véritablement parmi eux [4]. D'autre part les confesseurs jouissaient, dans la secte, du plus grand prestige. On leur reconnaissait le droit de « parler haut » [5], en vertu des mérites suréminents qu'ils s'étaient acquis. Ils formaient une catégorie spéciale à côté de la pléiade des prophètes [6].

[1] Hermas, *Sim.*, IX, XXVIII, 3 ; Tertullien, *de Pud.*, IX ; *de Bapt.*, XVI ; *Scorp.*, VI. Cf. HELLMANNS, *op. cit.* ; ERNST LUCIUS, *Les Origines du culte des Saints*, trad. JEANMAIRE, Paris, 1888, p. 70 et s. ; VACANDARD, *Études de crit. et d'hist. relig.*, IIIme série (1912), p. 62 et s. ; GASS, *das christl. Märtyrertum in den ersten Jahrh. und dessen Idee*, ZHT., 1859, p. 323 et s. ; 1860, p. 316 et s. ; F. KATTENBUSCH, *der Märtyrertitel*, ZNW, IV (1903), p. 3 et s. ; F. WIELAND, *Mensa u. Confessio*, München, 1906, p. 57 et s. ; H. ACHELIS, *das Christentum..*, 1912, t. II, p. 438-9 ; H. DELAHAYE, *Les Origines du Culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, chap. I.

[2] Sermo CCCIV, 2 et s. Je ne cite que la conclusion de ce très éloquent morceau : « Videtis certe, dilectissimi, quia praeter effusionem cruoris, praeter uincula et carceres, praeter flagella et ungulas sunt multa, in quibus sequi possumus Christum. »

[3] *H. E.*, V, XVI, 20.

[4] Cf. WEINEL, *Wirkungen..*, p. 142 et s.

[5] *H. E.*, V, XVIII, 5 «... ὡς μάρτυς καυχώμενος. »

[6] *H. E.*, V, XVIII, 7 « ... τοὺς λεγομένους παρ' αὐτοῖς προφήτας καὶ μάρτυρας ».

La piété des foules montanistes les comblait d'aumônes [1], de témoignages de respect [2], et peut-être participaient-ils au « pouvoir des clés » dévolu aux prophètes [3].

De même quand l'Esprit, ayant élu sa demeure en Montan, Maximilla et Priscilla, permettait à ceux-ci de lire à livre ouvert dans l'âme de ceux qui les approchaient, et les incitait à louer les uns pour ce qu'ils apercevaient en eux d'excellent, et à condamner les autres « en face, d'une façon pénétrante et digne de foi » (H. E.., V, XVI, 9), faisait-il autre chose que de renouveler à leur bénéfice ce don de percer « les secrets des cœurs » que saint Paul lui-même avait attribué spécialement aux prophètes [4], et dont il avait signalé l'étonnante action sur l'infidèle même et sur l'ignorant [5] ?

Voici encore chez l'Anonyme d'Eusèbe une observation qui mérite d'être relevée. L'Anonyme écrit : « Puisqu'ils nous appellent assassins de prophètes, parce que nous n'avons

[1] *Ibid.*

[2] V, XVIII, 6.

[3] Voir le Commentaire de l'oracle n° 9.

[4] Cf. *I Cor.*, XIV, 24-25.

[5] Quelques phénomènes analogues sont cités par WEINEL, *Wirkungen*, p. 184 et s. et dans le *Théâtre Sacré des Cévennes*, p. 24 ; 38-39 ; 47 et s. ; 69. En voici encore un ou deux spécimens : J. VIANEY, *Le bienheureux Curé d'Ars* (coll. *Les Saints*), p. 122 : « ...Il reçut, comme saint Vincent Ferrier, le don de lire ouvertement dans les consciences. Presque chaque jour on le voyait sortir tout à coup de la sacristie ou du confessionnal et faire signe de la main à une personne qui venait d'entrer dans l'église : c'était toujours quelqu'un qui ne pouvait attendre ou qui était particulièrement digne de compassion... A quelques-uns, il faisait toute leur confession... Ainsi armé de ce don extraordinaire, qui s'ajoutait à une profonde connaissance du cœur humain, il n'hésitait point à aborder les incertains et les récalcitrants. Comme il devinait leur mauvaise volonté, tantôt il leur jetait au passage un regard qui les pénétrait jusqu'aux moelles, tantôt il allait les prendre par la main et les conduisait à son confessionnal. » Selon BOIS, *Le Réveil au pays de Galles*, « Evan Roberts lit dans les âmes des auditeurs les obstacles qui s'opposent à la conversion, les obstacles moraux... » Cf. ROGUES DE FURSAC, p. 87 ; 149.

pas accueilli leurs intarissables prophètes, — *ce sont ceux-là*, disent-ils, *que le Seigneur avait promis d'envoyer à son peuple...* » (*H. E.*, V, XVI, 12). Allusion évidente à l'évangile de saint Matthieu, XXIII, 34 [1]. Le Christ avait dit : « ... Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας... » Ces prophètes annoncés, les montanistes les reconnaissaient en Montan, Maximilla et Priscilla, établissant ainsi un rapport étroit entre les propres paroles de Jésus et l'avènement des réformateurs, — contestés, honnis, comme le Maître l'avait aussi prédit.

Il n'était pas jusqu'à leur organisation même, dont certains détails ne rappelassent à dessein les formes d'action coutumières aux générations antérieures.

On entendait les catholiques jeter les hauts cris au sujet des combinaisons financières de Montan, de ces offrandes centralisées et confiées au soin d'un ἐπίτροπος, d'un administrateur spécial. Etait-ce donc là une si offensante nouveauté ? Ignorait-on en Asie, dans la seconde moitié du IIme siècle, une sorte de contribution que saint Paul avait approuvée [2] ; que, vers 150, saint Justin présentait comme courante ? « Au sein des réunions chrétiennes, écrivait Justin, ceux « qui sont dans l'abondance et qui veulent donner, donnent « librement, chacun ce qu'il veut, et ce qui est recueilli est « remis à celui qui préside, et il assiste les orphelins, les « veuves, les malades, les indigents, les prisonniers, les « hôtes étrangers : en un mot, il secourt tous ceux qui sont « dans le besoin [3]. »

En 197, Tertullien tracera, dans son *Apologeticus*, une description exactement parallèle [4].

[1] Et non pas à JEAN, XIV, 26 comme le dit E. SCHWARTZ (*Eusèbe H. E.*, éd. minor, p. 199). Le texte de MT., XXIII, 34 est cité au complet comme argument montaniste par DIDYME, *de Trin.*, III, XLI, 3 (**Sources, nº 107**).

[2] *I Cor.*, XVI, 1.

[3] Justin, Ire *Apol.*, LXVII. 6,

[4] Tertullien, *Apol.*, XXXIX, 5 : « Etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam

Cette méthode budgétaire, si le mot n'est pas trop ambitieux, ressemblait singulièrement à celle qu'on reprochait aux montanistes. Caisse centrale, libres offrandes [1] pour l'alimenter : des deux côtés le système était le même.

Pareillement les propagandistes qui circulaient à travers la Phrygie, et peut-être en franchissaient les limites, pouvaient passer pour les successeurs authentiques des « ministres de la parole » (οἱ λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) [2], de ces prédicateurs itinérants qui, d'Église en Église, édifiaient les chrétientés primitives et les confirmaient dans leur foi. Montan pourvoyait à leur salaire, et, de cela, Apollonius lui fait grief [3]. N'était-ce pas l'application du principe de l'Évangile : « L'ouvrier mérite un salaire », souligné par saint Paul dans sa *I*re *Épître* aux Corinthiens [4] et dès longtemps appliqué dans la pratique quotidienne [5] ? Que si les veuves elles-mêmes y contribuaient de leur obole, il était licite de considérer ces humbles sacrifices comme la mise en œuvre du touchant récit de saint Marc [6].

unusquisque stipem menstrua die, uel cum uelit et si modo uelit et si modo possit, adponit. Nam nemo compellitur, sed sponte confert. » Cf. Harnack, *Mission*, I [2], 134.

[1] On notera le nom de προσφοραί (*H. E.*, V, xviii, 2) par lequel Montan désignait les dons volontaires. (ἐπ' ὀνόματι προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος). Le mot appartenait à la langue du N. T. (= oblation : *Hebr.*, x, 5, 8, 10, 14 ; *Rom.*, xv, 16 ; offrande : *Actes*, xxiv, 17 ; xxi, 26 : cf. aussi *I Clem.*, xl, 2 et 4 ; xxxvi, 1 ; *Barn.*, ii, 6) et était bien choisi pour souligner la valeur religieuse qu'il entendait leur attribuer.

[2] *Didaché*, iv, 1.

[3] *H. E.*, V, xviii, 2.

[4] Luc, x, 7 ; *I Cor.*, ix, 14.

[5] Cf. Harnack, *Mission*, I [2], 136-7.

[6] Mc, xii, 41-44.

VI

Et maintenant, qu'on se rappelle les points fondamentaux de la doctrine montaniste, les idées des prophètes sur la Jérusalem céleste, sur l'approche de la consommation finale, sur la haute valeur religieuse du sacrifice de soi-même, leur mésestime des secondes noces, etc., toutes notions familières aux fidèles des deux premiers siècles, — sans compter la qualité de leurs métaphores elles-mêmes où rien n'était pour déconcerter les fidèles par des combinaisons verbales imprudemment nouvelles [1] —, et l'on comprendra la demi-illusion de beaucoup de critiques qui ne veulent voir dans le Montanisme qu'une régression subite vers la mentalité chrétienne primitive, une réviviscence des modes de penser et de sentir qui allaient s'affaiblissant à mesure que l'Église affermissait ses formes hiérarchiques, et comme une exaltation indignée du *conservative principle* contre l'inévitable déchet de l'idéal des anciens jours [2].

Je dis *demi*-illusion, car l'accord foncier de la prédication montaniste avec la plupart des tendances morales chères aux chrétiens de stricte observance ne peut être méconnu. Volontiers m'approprierais-je le jugement de Ritschl [3],

[1] Voy. oracles, n°s 4, 5, 8.

[2] Ramsay, *Expositor*, third Series, IX (1889), p. 256. Et déjà avant lui, G. Arnold, Wernsdorf, Ritschl, Hilgenfeld, de Soyres, Farrar, — On pourrait citer ici maints passages de John Wesley, lesquels sont tout à fait conçus dans le même esprit. Wesley se déclare convaincu que les Montanistes « were real, scriptural Christians » (*The Works of the Rev. John Wesley*, éd. by Thomas Jackson, London, 1856-7 : *Rev. J. Wesley's Journal*, t. II, p. 204). Il revient à maintes reprises (peut-être avec une arrière-pensée d'apologie personnelle) sur le rôle admirable joué par Montan « one of the holiest men in the second century » (*Works*, VI. *Sermons*, II, p. 328). Voy. encore *ibid.*, *Sermons*, II, p. 261 ; vol. X, p. 47, p. 50 : *Letter to the Rev. Dr Middleton ;* vol. XI, p. 485-486 : *the real character of Montanus.*

[3] *Entstehung* [2], p. 509.

quand il écrit : « Der Unterschied des Montanismus von dem übrigen Gebiete der christlichen Kirche... nur *als ein quantitativer* anzusehen ist. » Le Montanisme ramassait en soi, revivifiait, portait au plus haut degré d'exaltation et d'enthousiasme maintes croyances issues de la pure sève chrétienne.

Ses défenseurs en avaient si bien le sentiment qu'ils se donnaient, et exigeaient qu'on les regardât, comme les fils les plus pieux de la foi héréditaire. C'était au nom de ce conservatisme scrupuleux qu'ils répétaient que l'Esprit était immanent dans l'Église, que nul n'avait le droit de lui imposer silence, et de l'empêcher de faire connaître ses volontés par les interprètes qu'il s'était choisis.

Mais combien ceux-là se méprennent qui, dans les aspirations montanistes, ne voient que de l'*urchristlich!* S'il en eût été ainsi, les Églises d'Asie eussent-elles éprouvé une telle stupeur en face de la prophétie nouvelle [1], et senti si vivement le besoin de se défendre contre elle ? Ritschl lui-même convient de l'*aparten und unheimlichen Gepräge* [2] de la secte. C'est justement ce caractère « bizarre », « inquiétant », qu'il faut définir, si l'on veut s'expliquer l'importance historique du Montanisme, et les résistances qu'il suscita.

Négligeons provisoirement les dehors de l'extase montaniste, ces agitations convulsives, dont les contemporains furent si fort scandalisés. Ne considérons que la façon même dont les prophètes présentaient leur mission et dont leurs

[1] Ce mot de νέα προφητεία, qui fut employé dès la première heure par les montanistes eux-mêmes (cf. p. 17, note 4) est à soi seul significatif. Pour eux, la parole de Montan marquait donc *une ère nouvelle*, en ouvrant, plus intarissable que jamais, les écluses de la grâce, selon la prophétie de Joël : « In nouissimis diebus, etc. » — Autres interprétations de ce terme dans Bonwetsch, *Montanismus*, p. 133 (cf. H. Monnier, *La notion de l'Apostolat*, p. 337) et dans Leitner, *die bibl. Inspir.*, p. 124 — cette dernière, fausse sans aucun doute.

[2] *Entstehung* [2], p. 510.

sectateurs la justifiaient : « C'est moi qui suis le Père, le Fils et le Paraclet ». « C'est moi le Seigneur Dieu le Père qui suis venu ». « C'est moi le Seigneur tout-puissant qui réside dans l'homme [1] ». « Je suis Parole, Esprit, Force [2] ». « Ne m'écoutez pas, moi, mais écoutez le Christ [3] ». Prises au pied de la lettre (et c'était bien ainsi qu'ils voulaient qu'on les prît), de telles déclarations n'allaient à rien de moins qu'à représenter chacun des prophètes comme l'habitacle vivant de la Divinité. Les fidèles, les évêques eux-mêmes, n'avaient dès lors qu'à s'incliner très humblement devant un magistère où rien ne subsistait plus des incertitudes et des erreurs inhérentes à la créature. Loin de revendiquer pour soi ces adorations, les prophètes proclamaient leur passivité absolue sous l'archet divin qui faisait résonner en eux ses vibrations sacrées [4]. Leur orgueil [5] était fait d'humilité. Derrière l'enveloppe de chair où il lui avait plu de s'enfermer, c'était l'Esprit lui-même qui, se servant de leurs organes, apportait à l'humanité, sur qui l'irréparable était suspendu, ses avertissements suprêmes et ses définitives révélations.

Du même coup se réalisait en Montan une promesse formelle du Christ. J'ai signalé plus haut l'usage que faisait la secte de Mt, xxiii, 34. Mais c'est surtout dans l'Évangile de Jean qu'elle rencontrait les textes décisifs dont elle s'armait contre les doutes des sceptiques.

Dans le discours après la Cène, au moment où le Christ venait d'annoncer aux apôtres son prochain départ, il les avait réconfortés en leur faisant connaître son intention de leur envoyer un consolateur, un « Paraclet » [6].

[1] Oracles, n°s 1, 2, 3.
[2] Oracle n° 12.
[3] Oracle n° 13.
[4] Oracles n°s 5 et 14.
[5] Notez le *non faciam* de l'oracle n° 9.
[6] Usener (ALL., II, 230) fait remarquer que chez Démosthène,

« Si vous m'aimez, leur avait-il dit, gardez mes comman-
« dements et moi, je prierai mon Père et il vous donnera un
« autre Paraclet qui soit avec vous sans fin, l'Esprit de
« vérité, celui que le monde ne peut recevoir parce qu'il
« ne le voit ni ne le connaît, mais que vous connaissez parce
« qu'il demeurera parmi vous et sera en vous » (XIV, 15-17).
« Le Paraclet, l'Esprit-Saint que mon Père vous enverra en
« mon nom, celui-là vous enseignera tout et vous rappellera
« tout ce que je vous disais » (*ibid.*, 26). « Lorsque viendra le
« Paraclet, que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité
« qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi »
« (XV, 26). « Il vous est avantageux que je m'en aille, car si
« je ne m'en vais point le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais
« si je m'en vais, je vous l'enverrai. Et lorsqu'il sera venu, il
« convaincra le monde en ce qui concerne le péché, la justice
« et le jugement... J'ai encore beaucoup de choses à vous
« dire, mais vous ne les pourriez porter présentement. Quand
« viendra cet Esprit de vérité, il vous instruira dans la vérité
« tout entière. Il ne parlera pas de lui-même. Il dira ce qu'il
« entend, il vous annoncera l'avenir. Celui-là me glorifiera,
« parce qu'il prendra ce qui est à moi et vous l'annoncera... »
(XVI, 7-8 ; 12-14).

Ambass., I, les παράκλητοι sont ceux qui, soit par amitié, soit par intérêt de parti, soit par concours payé « .dem Beklagten vor Gericht ihren Beistand leihen und nötiger Falls Fürbitte für ihn bei den Richtern einzulegen bereit sind. » En somme le παράκλητος, c'est l' « intercesseur » : (*Fürbitter*). Nuance analogue chez Bion, cité par Diog. Laërce, IV, 50 : « Πρὸς τὸν ἀδολέσχην λιπαροῦντα αὐτῷ συλλαβέσθαι, « τὸ ἱκανόν σοι ποιήσω, φησίν, ἐὰν παρακλήτους πέμψῃς καὶ αὐτὸς μὴ ἔλθῃς » ; et aussi chez Philon, *De Iosepho*, XL. Joseph dit à ses frères, après s'être fait connaître d'eux : « Ἀμνηστίαν ἁπάντων παρέχω τῶν εἰς ἐμὲ πεπραγμένων· μηδενὸς ἑτέρου δεῖσθε παρακλήτου. » Cf. *Vit. Mos.*, II, 134 (COHN-WENDLAND, ed. minor, IV. p. 191, l. 7) ; *de Exsecr.*, IX ; *in Flacc*, III ; *de Mundi Opif.*, VI ; *in Auilium Flaccum*, IV (« Ton puissant ami Macron est tombé, déclare Philon dans ce dernier texte, tu n'as rien de bon à attendre de l'empereur. Δεῖ δὴ παράκλητον ἡμᾶς εὑρεῖν δυνατώτερον ὑφ' οὗ Γάιος ἐξευμενισθήσεται. Ὁ δὲ παράκλητος ἡ πόλις Ἀλεξανδρέων ἐστιν, ἣν τετίμηκεν μὲν ἐξ ἀρχῆς ἅπας ὁ σεβαστὸς οἶκος, διαφερόντως δ' ὁ νῦν ἡμῶν δεσπότης. Παρακλητεύσει δὲ τυχοῦσα

Cette description du Paraclet, de son rôle, Montan, au gré de ses fidèles, y répondait trait pour trait. M. Fries [1] à récemment contesté l'importance de la notion de Paraclet dans le Montanisme primitif, et c'est à Tertullien qu'il en attribue la mise en valeur. Ce point de vue me paraît inexact. En effet Eusèbe, qui avait lu de près nombre de documents relatifs au Montanisme asiate et qui, de Tertullien, ne connaissait guère, semble-t-il, que l'*Apologeticus* (grâce à une traduction grecque), écrit dans son *Histoire ecclésiastique* [2] : « Parmi les sectateurs (des hérésies de ce temps-là), les uns, pareils à des reptiles venimeux, s'insinuèrent en Asie et en Phrygie. Ils osaient se prévaloir de Montan *comme du Paraclet*, et de Priscilla et Maximilla, ses compagnes, comme de prophétesses de Montan. » Donc, les écrits qu'Eusèbe avait compulsés mentionnaient déjà cette identification de Montan au Paraclet [3]. — Que le prophète et ses partisans en aient emprunté l'idée au texte même du IVme Évangile, voilà qui ne saurait faire l'ombre d'un doute. On s'étonne qu'Ernest Renan ait pu s'inscrire en faux là contre [4] ? Il n'est parlé que dans cet Évangile, du Paraclet-Esprit. Là où le mot apparaît dans la *Prima Iohannis* et chez

τινος παρὰ σοῦ δωρεᾶς. » Voir HATCH, *Essays in the biblical greek*, Oxford, 1889, p. 82. — L'idée d'une intercession entre le pécheur et Dieu apparaît chez Plutarque, *de Pythiae orac.*, xx (p. 404 a), à propos de Misogonos, prêtre d'Héraciès, lequel, ayant violé son vœu, demande à la Pythie εἴ τις εἴη παράκλησις ἢ λυσις, et s'il est un Dieu auquel il puisse recourir pour apaiser Héraclès « εἴ τις γένοιτο θεὸς παράκλητος... »

[1] ZNW, 1911, p. 117. Cette inexactitude avait été réfutée, à propos d'une affirmation analogue de DÖLLINGER, par ZAHN, ZHT, XLV (1875), p. 79.

[2] V, xiv.

[3] Voy. d'ailleurs l'oracle n° 3.

[4] *Marc-Aurèle*, p. 214, note : « La doctrine des Montanistes étant sur tout le reste en opposition avec le IVme Évangile [?], il est douteux que leur notion du Paraclet fût un emprunt fait directement à cet Évangile. » HILGENFELD, *die Glossol.*, p. 120, n. pose la question : Qui a commencé à parler du Paraclet, est-ce le Montanisme ? Est-ce le IVme Évangile ? — Voy. (*contra*) JÜLICHER, *Einleitung*.., p. 359 ; ZAHN, GK., II, 2, 964.

les Pères apostoliques, c'est simplement dans son sens originel d'*avocat*. Les apologistes du second siècle ne l'emploient ni dans l'acception johannique ni dans aucune autre acception. Depuis Jean, nulle spéculation, au moins dans les milieux orthodoxes [1], n'avait donc exploité ce concept, avant que Montan se l'appropriât. L'origine en est indiscutable [2].

Le Montanisme asiate avait-il développé l'argument avec l'ampleur théologique que Tertullien lui donnera peu après ? Cela n'est guère probable, et aucun témoignage ne l'atteste. Il lui suffisait de marquer le lien entre la prédication de Montan et l'annonce faite par le Christ de ce « consolateur » qui devait introduire les disciples dans la vérité intégrale et leur apprendre ce qu'ils n'étaient pas encore capables d'entendre des lèvres de Jésus. Ainsi l'enseignement des prophètes se coordonnait à celui de l'Évangile et trouvait sa place logique dans l'économie de la révélation. A l'Ancien Testament, à l'Évangile, venait se juxtaposer, par la volonté et selon l'engagement du Christ, une sorte d'appendice destiné à préciser et à renforcer la discipline en vue de la fin imminente de toutes choses. Ce n'était pas compromettre l'intégrité de l'*instrumentum fidei*, ni détruire le respect qui lui était dû, que d'y joindre un supplément qui s'y trouvait amorcé déjà, et que Dieu manifestait à l'heure choisie selon les convenances de sa sagesse. Constitués en recueil, les oracles de Montan, de Maximilla et de Priscilla devenaient ainsi comme un Testament nouveau, lequel n'annulait aucunement l'Évangile, mais le complétait en remplissant les lacunes que le Christ y avait volontairement laissées.

C'est en ce sens que les montanistes soutenaient que, de leurs prophètes, ils apprenaient « quelque chose de plus » que

[1] Valentin avait incorporé le Paraclet au nombre de ses éons : Irénée, *Adu. Haer.*, I, III, 5 (P. G., VII, 930 ; cf. *ibid.*, col. 62, § 44).

[2] Les « Aloges » ne s'y tromperont pas. Cf. plus loin, p. 191. Voir aussi saint Jérôme, *Ép.*, XLI, I (**Sources**, n° **113**).

de Jésus lui-même. Telle était leur affirmation coutumière, d'après le Pseudo-Tertullien et d'après les *Philosophoumena* [1]. Cette théorie était née dans l'entourage immédiat des voyants. Quand Apollonius accuse Thémison d'avoir « blasphémé contre le Seigneur et les Apôtres [2] », qui prendrait pour argent comptant pareille incrimination ? Il va de soi que la piété montaniste se serait indignée autant qu'Apollonius lui-même de tels excès de langage, si Thémison s'en était effectivement rendu coupable. Ce qu'Apollonius appelle « blasphèmes », ce sont indubitablement les comparaisons que le théologien de la secte avait instituées entre les préceptes de Jésus et ceux que Montan voulait y annexer. Au regard des catholiques, de semblables rapprochements ne pouvaient paraître qu'injurieuses et sacrilèges témérités, — dont je dirai quelles conséquences elles entraînèrent pour la constitution du « canon » des Écritures [3].

Voilà quelles étaient les visées effectives de la « prophétie nouvelle ». Ce sont elles qui lui donnent sa marque particulière, à tel point qu'il n'y a trace certaine de Montanisme que là où elles se trahissent par quelqu'endroit. Entendu au sens strict, le Montanisme n'était pas seulement une « tendance », un « esprit », une simple « direction morale ». C'était la foi en la mission du Paraclet, incarné dans la personne de Montan, subsidiairement dans celle des prophétesses, et en la valeur absolue de ses ordonnances.

[1] **Sources,** n^os **51** et **58**. Le pseudo-Tertullien écrit «... sed etiam *meliora atque maiora* ». Tout cela s'explique par l'enthousiasme que provoquaient les opuscules des prophètes dans les cercles montanistes. « Zu gewissen Zeiten, remarque M. A. Jülicher, *Einl.*, p. 462, haben in gewissen kreisen Luther's Schriften oder die Augustana, Spener's und Scriver's Erbauungsbücher, Irving's Traktate das gesamte religiöse Leben viel stärker bestimmt als alle biblischen Bücher zusammen. »

[2] Voir plus haut, p. 27.

[3] P. 547.

VII

Ces ambitions exorbitantes assignaient au mouvement un caractère à part et le différenciaient profondément des manifestations édifiantes où le prophétisme chrétien s'était assez ordinairement confiné jusqu'alors. Il faut avouer qu'il y avait là de quoi déconcerter l'épiscopat et le mettre en défiance. Aussi bien les prophètes ne tardèrent-ils pas à prendre, à l'égard de la hiérarchie locale et de ceux des fidèles qui ne voulaient rien savoir de leurs apocalypses, une attitude fort arrogante. Non qu'ils eussent songé dès l'abord à se séparer de l'Église. Sur ce point l'erreur de Schwegler me paraît complète [1]. Loin de s'exclure eux-mêmes de la catholicité, ils bornèrent longtemps leur ambition à se faire *reconnaître*, non pas seulement des communautés d'Asie auxquelles ils répétaient leur continuelle sommation Δεῖ (ὑμᾶς) τὰ χαρίσματα δέχεσθαι [2], « Vous avez le devoir d'accueillir les charismes » ; mais aussi par les lointaines Églises dont l'aveu eût si profitablement servi leur cause. Et nous verrons qu'à Rome tout au moins ils furent sur le point d'y réussir. Là où Montan parle de « l'Église » (oracle n° 9), rien n'oblige à croire qu'il détourne le mot de son sens historique et qu'il y sous-entende la collectivité des « spirituels ». Ce n'est pas du côté montaniste que viendra la rupture [3].

[1] *Der Montanismus*, p. 266 : « In jedem Fall war es nicht die katholische Kirche welche den Montanismus ausstiess, sondern es war der Montanismus der nicht in die sich eben jetzt consolirende katholische Kirche eingieng. »

[2] Épiphane, *Pan.*, XLVIII, 1.

[3] Le mot de Philastre « Et separant se propter illos suos pseudoprophetas » (**Sources,** p. 150, l. 16), non plus que celui d'Épiphane, XLVIII, 1. « Ἀπέσχισαν αὐτοὺς προσέχοντες πνεύμασι πλάνης » (*ibid.*, p. 115, 16), ne

Mais, sans dessein ni désir de briser avec l'Église en tant que corps organisé des fidèles, ils se posaient à l'égard de l'Église de leur temps en censeurs impitoyables. — Cette Église d'Asie était-elle donc tellement déchue et médiocre ? On le croirait, à lire nombre d'historiens modernes selon lesquels le Montanisme arriva à point nommé pour la secouer du sommeil confortable où elle s'engourdissait, pour lui faire honte « d'ouvrir à deux battants le royaume de Dieu à la frivolité mondaine [1] » et de s'abaisser à de fâcheux compromis avec l'État romain [2]. La théorie d'après laquelle le Montanisme aurait été en son fond une réaction contre la mondanisation (*Verweltlichung*) de l'Église est, à l'heure actuelle, une des mieux accréditées [3]. Il n'est pas invraisemblable qu'elle contienne quelque vérité. Historiquement, la plupart des *réveils* similaires ont eu pour point de départ un mécontentement, une mésestime de l'Église établie [4]. On peut inférer de là qu'il dut en être de même du réveil phrygien. Mais ce dont il faut convenir, c'est que, *en ce qui concerne l'Asie*, nous ne possédons guère de preuves directes de ce « relâchement des mœurs [5] », ni de cette « mondanité [6] », dont on parle quelquefois comme d'un fait acquis et dûment attesté.

semble pas se référer au Montanisme primitif, ou bien n'est qu'un *à peu près*, par où l'un et l'autre marquent que la folle illusion montaniste rendait la scission inévitable.

[1] A. Réville, *Nouv. Revue de Théol.*, 1858, I, p. 106.

[2] W.-M. Ramsay, *Church in the roman Empire*, p. 435 et s.

[3] Elle apparaît déjà chez Gottfried Arnold, au XVIIIme siècle. Elle a été adoptée par Baur, (*das Wesen des Mont.*) et, de chez Baur, elle a passé avec des nuances diverses, chez Ritschl, *Entstehung* [2], p. 509, 519 ; chez Renan, Bonwetsch (GM, p. 15, 82, 138) ; Harnack (*das Mœnchthum*, p. 11 et s. ; Dg., I [3], p. 389 ; I [4], p. 28 et 432, n. 2) ; Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, p. 598 ; Ramsay, *op. cit.* ; Mac-Giffert, dans sa trad. d'Eusèbe, p. 229 ; Sabatier, *Les Rel. d'autorité*, p. 75, etc.

[4] Cf. Henri Bois, *op. cit.*, p. 28 et s. ; 50 et s. ; Rogues de Fursac, *op. cit.*, p. 116.

[5] Renan, *Marc-Aurèle*, p. 207.

[6] A. Réville, *Revue des Deux-Mondes*, 1er nov. 1864, p. 192 ; cf. *Nouv. Revue de Théol.*, 1858, I, p. 79 et s.

On en est réduit à aller chercher à Rome ou à Carthage les traits caractéristiques de l' « embourgeoisement » (*Einbürgerung*) de l'Église, puis on les applique, non sans arbitraire, aux Églises asiates [1]. Le fait est qu'en dépit de la pente naturelle des écrivains les plus orthodoxes à se lamenter sur les faiblesses des fidèles et du clergé [2], nous recueillons plutôt, de ce que nous savons de celles-ci, l'impression d'un certain rigorisme moral [3].

Mais sans doute cette tenue, si surveillée qu'elle fût, paraissait-elle bien languissante et molle aux regards sans indulgence des novateurs pour qui l'ombre même d'une concession au réel signifiait la dégradation lamentable de l'idéal qu'ils s'étaient chargés de surveiller et de restaurer. A mesure que s'affermissait contre eux la résistance catholique, leurs critiques se faisaient plus acerbes [4]. Ils en arrivèrent à traiter de « psychique » tout irréductible [5]. A eux-mêmes, ils se réservaient le titre de « pneumatique » par un contraste naturel, dont un court historique expliquera la signification.

[1] Ainsi Bonwetsch, *Z. für Kirchl. Wiss.*, V (1884), p. 473, fait état du *de Idololatria*, de Tertullien ; Renan, *Marc-Aurèle*, p. 208 du *Pasteur d'Hermas*, etc.

[2] Le tableau des mœurs chrétiennes, tel que le traçaient les apologistes à l'usage des infidèles du dehors était volontiers idyllique. Qu'on se rappelle la *Ire Apol.* de Justin, l'*Ep. à Diognète*, etc. Mais *entre frères* le ton devenait tout autrement pessimiste et grondeur. Voy. saint Paul, *I Thess.*, IV, 4 et s. ; *I Cor.*, V, 11 ; *Ascensio Isaiae*, éd. Tisserant, p. 26 ; Hermas, *Pasteur*, IX, XXVI, 2 ; XXXI, 5-6 ; cf. E. von Dobschütz, *Urchristl. Gem.*, p. 231 et Lelong (éd. du *Pasteur* dans la coll. Hemmer-Lejay), p. XXXV. Se rappeler aussi les critiques ultérieures de Tertullien, de saint Cyprien (*de Lapsis*, VI), de saint Jérôme (cf. Batiffol, BLE, 1900, p. 53), etc. Jamais les âmes pieuses ne se sont satisfaites des spectacles qu'elles voyaient autour d'elles.

[3] Voir plus loin, p. 146 et s.

[4] Anonyme d'Eusèbe, V, XVI, 9. Pour la lettre de Thémison, voir plus haut, p. 27. Cf. aussi l'oracle n° 12.

[5] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, XIII, 93, 1 (**Sources, n° 49**).

Le mot Πνεῦμα n'était pas étranger à la mystique païenne pour désigner soit la divinité, soit l'âme (par opposition au corps, à la chair), soit telle prière, telles paroles magiques [1]. Mais saint Paul fit de ce vocable une de ses expressions favorites ; il le marqua de sa forte empreinte [2]. L'acception (non pas exclusive) où il le prend est celle-ci : le *Pneuma* est, pour lui, la force spirituelle émanée d'en haut qui habite dans le croyant, qui le fait vivre en plénitude d'union avec le Christ, et qui est le principe et le ressort de sa vitalité chrétienne [3]. Ce ne sont pas seulement les manifestations extraordinaires, glossolalie, prophétie, etc., qui en procèdent : les vertus quotidiennes du disciple de Jésus y ressortissent également [4]. — Le πνευματικός est donc celui en qui se manifeste l'Esprit, soit par des dons charismatiques, soit par l'exercice des vertus surnaturelles. Dans la langue grecque classique, cet adjectif était employé presque exclusivement en un sens coordonné à l'acceptation première de Πνεῦμα = vent, haleine [5]. M. Reitzenstein n'en a noté qu'un seul exemple (πνευματικὴ αἴσθησις) avoisinant la notion paulinienne, dans les papyrus qu'il a dépouillés [6]. Encore celle-ci est-elle infiniment plus complexe et plus substantielle, comme prégnante de toute une théologie sur l'activité du Πνεῦμα [7], en tant que manifestation de cette puissance céleste dont saint Paul avait personnellement expérimenté l'action [8].

En face du « spirituel », ouvert aux souffles divins, et qui ne respire rien que de noble et de pur, saint Paul dresse l'image de l'être asservi à ses impulsions naturelles, incapable par sa faute de se

[1] Voir les exemples recueillis dans les papyrus par R. Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienrel.*, p. 136 et s. — R. cite aussi p. 144 quelques textes de Philon.

[2] Cf. le classement de F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, t. II, p. 108-110.

[3] A. Deissmann, *Paulus*, p. 85-86.

[4] H. Gunkel, *die Wirkungen des hl. Geistes...*, p. 71-101. Voir spécialement p. 75.

[5] Πνευματικός, pris absolument, voulait dire asthmatique. Galien appelle οἱ π. une école de médecins qui rapportaient tout à l'action du souffle vital. Dans *Vitruve*, x, 1, un πνευματικὸν ὄργανον est une machine mue par l'air.

[6] *Op. cit.*, p. 139 (Wessely, *Zauberpap.*, I, p. 89, l. 1778).

[7] Voir spécialement *I Cor.*, ii, 13-15 ; *I Cor.*, xiv, 37 ; *Gal.*, vi, 1. En dehors des *Épîtres* de Paul, πνευματικός n'apparaît que *I* Pierre, ii, 5.

[8] Gunkel, p. 58 et s.

hausser au-dessus d'elles, et qui se clôt à soi-même l'univers de la haute moralité religieuse.

C'est ordinairement par le mot σάρκινος (ou σαρκικός) qu'il le désigne [1], terme d'un grec très classique, dont il enrichit la signification en y incorporant les notions morales qu'il attache à l'idée de σάρξ, la chair, siège des infirmités, des souffrances physiques, et surtout facteur des déchéances humiliantes et de toute velléité pécheresse [2].

Mais il emploie aussi ψυχικός, pour exprimer la même idée. Voy. *I Cor.*, II, 14 : Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος [3]. Est ψυχικὸς quiconque ne participe pas à la vie surnaturelle, et ne sait point s'attirer le bénéfice des dons de l'Esprit. Il est assez curieux que, pour désigner l'homme purement naturel et charnel, saint Paul choisisse un adjectif ayant ψυχή pour racine. Ne serait-ce pas que, dans le grec le plus classique, ψυχή signifiait souvent l'âme *en tant que principe des désirs physiques ?* On rencontre chez Xénophon tel passage où l'expression correspond au mot français *appétit* [4]; ailleurs, chez le même auteur, elle doit être rendue par *désir sensuel* [5]. On comprend dès lors que ψυχικός ait pu signifier l'être en qui bouillonne, non point l'effervescence de la foi et de l'amour divin, mais celle de la vie matérielle et des forces élémentaires de la chair et du sang [6].

[1] *Hebr.*, VII, 16 ; *Rom.*, VII, 14 ; *I Cor.*, III, 1, etc.

[2] CHAPUIS, dans *Rev. de Théol. et de Philos.*, 1909, p. 231 ; F. PRAT, la *Théol. de Saint Paul*, II, 106-7. Saint Paul énumère les « œuvres » de la chair dans *Gal.*, V, 19-21.

[3] Cf. *I Cor.*, XV, 44 ; 46.

[4] *Cyr.*, VI, II, 28.

[5] *Mémor.*, I, III, 14.

[6] REITZENSTEIN propose une explication plus compliquée (*die Hellen. Mysterienreligionen*, p. 43 et s.). Partant de ce principe que Paul « parle la langue de son temps », il rappelle que, dans les mystères de l'époque hellénistique, ce n'est point la ψυχή de l'illuminé qui est censée recevoir Dieu. En entrant dans l'homme inspiré, l'Esprit en chasse, pour ainsi dire, la vie naturelle, la ψυχή, et se substitue à elle. « Wo die ψυχή ist, kann nicht das πνεῦμα, wo das πνεῦμα ist, nicht mehr die ψυχή sein. » — Je crois que l'interprétation que j'ai proposée ci-dessus rend compte suffisamment des faits ; d'autant plus que chez Paul le *pneumatique* n'est pas nécessairement l'*extatique*, tel qu'il est représenté dans les deux textes qu'invoque M. Reitzenstein (p. 45). — Ψυχικός apparaît aussi chez Philon pour désigner *a*) la vie animale ; *b*) la vie sentimentale et passionnelle ; *c*) la plus haute activité de l'âme. Cette dernière acception est étrangère à l'usage paulinien. Cf. HATCH, *Essays in the biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 124.

La distinction posée par saint Paul entre les divers stades auxquels l'homme peut accéder, selon qu'il obéit aux impulsions de sa nature corrompue, ou qu'il s'en dégage pour s'offrir à l'influx de l'Esprit, était assez frappante pour passer dans le langage familier du Christianisme[1]. Ψυχικός, toutefois, y est exceptionnel : les écrivains « apostoliques » préfèrent σάρκινος ou σαρκικός [2]. Par contre πνευματικός y est d'usage courant, avec l'acception favorite de saint Paul [3].

Or, voici que certaines écoles gnostiques, en particulier celle de Valentin, s'emparèrent des formules de l'anthropologie paulinienne, pour les utiliser dans un esprit sensiblement différent. Le fait d'être πνευματικός impliquait chez saint Paul, non pas une supériorité d'ordre intellectuel, mais une préséance dans l'ordre moral et religieux [4]. De même l'incapacité du ψυχικός à « percevoir ce qui est de l'Esprit de Dieu » procédait, selon l'estimation de Paul, non d'une infirmité congénitale de sa raison, mais de l'aveuglement de son cœur, possédé tout entier par les biens de ce monde [5]. Tout autre devint, chez les Valentiniens, la valeur de ces étiquettes, vite coutumières parmi eux [6].

[1] JACQUES, III, 15 ; JUDE, 19 (ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες).

[2] « Οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πρᾶσσειν οὐ δύνανται οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά ». (Ignace *ad Eph.*, VIII, 2 ; FUNK, I [2], 220). Voir PREUSCHEN, *Handwört.*, *s. u.* σαρκικός et σαρκινός.

[3] Πνευματικὴ τροφή (*Didaché*, X, 3) ; γενώμεθα πνευματικοί (*Barn.*, IV, 11). Cf. aussi *Barn.*, I, 2 ; XVI, 10 ; *II* CLÉMENT, XIV, 2-3 (FUNK, I[2], 202) ; et encore Théophile, *ad Autol*, II, 22 (πνευματοφόρους pour désigner les prophètes) ; III, 12 ; Irénée, V, VI, 1 où *spiritalis et perfectus* s'oppose à *animalis... et carnalis ;* Origène, *Hom. II in Num. :* « Ille qui *spiritalis* est et a terrena conversatione tam liber ut possit examinare omnia et ipse a nemine iudicari » ; Ps.-Clément, *de Virgin.*, I, XI, 10 (FUNK, II [2], 11). Πνευματικός figure dans deux inscriptions anténicéennes, CABROL-LECLERCQ, *Mon. eccl. Liturg.*, I, n° 3291, 3357.

[4] *Gal.*, VI, 1.

[5] *I Cor.*, II, 14 ; cf. III, 3.

[6] Fragment d'un Valentinien anonyme (P. G., VII, 1277) « Τάδε παρὰ φρονίμοις. Παρὰ δὲ ψυχικοῖς, παρὰ δὲ σαρκικοῖς, παρὰ δὲ κοσμικοῖς, etc... : Fragment d'Héracléon, disciple de Valentin (P. G., VII, 1317) « Νυνὶ δὲ δῆλός ἐστιν ὁ Ἡρακλέως ὁμοούσιους τινας τῷ διαβόλῳ λέγων ἀνθρώπους, ἑτέρας, ὡς οἴονται οἱ ἀπ' αὐτοῦ, οὐσίας τυγχάνοντι, παρ' οὓς καλοῦσι ψυχικοὺς ἢ πνευματικούς. » *Ibid.* 1320 : Origène, de chez qui le fragment ci-dessus provient, insiste encore sur le même aspect de l'enseignement d'Héracléon. Voir pour ψυχικός les fragments d'Héracléon, édités par A. E. BROOKE, dans les *Texts and Studies*, I, IV, p. 68 (fr. 13, l. 3) ; p. 89 (fr. 37, l. 4) ; p. 99 (fr. 46, l. 10), et pour πνευματικός, *ibid*, fr. 15, l. 2 ; fr. 20, l. 15 ; fr. 23, l. 12 ; fr. 24, l. 15 ;

D'après Irénée [1], ils divisaient l'humanité en trois espèces : (ἀνθρώπων τρία γένη), le γένος πνευματικόν, le γένος ψυχικόν et le γένος χοϊκόν. A chacune d'elles, étaient promises des destinées différentes. Le γένος χοικόν était voué à la corruption (εἰς φθοράν) ; un certain choix était permis au γένος ψυχικόν, et selon qu'il optait entre le bien et le mal, il devait ou bien partager le sort du γένος χοϊκόν ou bien trouver le repos dans un lieu intermédiaire ; au γένος πνευματικόν enfin, était réservé le bonheur éternel avec le Démiurge. La race « terrestre », c'étaient les païens ; la race « psychique » était censée formée du commun des fidèles (εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι [2]) ; la race « pneumatique » se recrutait parmi les purs gnostiques. « Éternelle erreur des sectes mystiques, s'écrie E. Renan [3], plaçant l'initiation à leurs chimères au-dessus des bonnes actions, qu'elles affectent de laisser aux simples ! Là est la raison pour laquelle toute gnose arrive, quoi qu'elle fasse, à l'indifférence des œuvres, au dédain de la vertu pratique, c'est-à-dire à l'immoralité. »

Ce n'était pas seulement par leur dédain de la πράξις et du martyre [4], par leur intellectualisme forcené [5] que les gnostiques éveillèrent de bonne heure tant de défiances et d'antipathies ; ce fut aussi par leur audace à traiter insolemment de « psychique » quiconque demeurait rebelle à leur enseignement [6] et à parquer les âmes en d'immuables catégories [7].

fr. 37, l. 3. — Cf. encore les noces « pneumatiques » de Marcos (Eusèbe, *H. E.*, IV, XI, 5) et les *Excerpta* ex Theodoto (O. STÆHLIN, dans CB, *Clemens Alex.*, t. III, p. 125, l. 17) « ... πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί· σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί.

Le philosophe Celse (vers 178) connaissait ces dénominations et il y faisait allusion pour montrer la lutte des sectes au sein de l'Église, et tant de dissensions profondes sous l'apparente unité. *Contra Celsum*, V, LXI (KŒTSCHAU, dans CB, II, 64) : « Ἔστω δέ τι καὶ τρίτον γένος τῶν ὀνομαζόντων ψυχικούς τινας καὶ πνευματικοὺς ἑτέρους· οἶμαι δ' αὐτὸν λέγειν τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου. »

[1] I, VII, 5 (P. G., VII, 518).

[2] *Ibid.*, I, VI, 2 (P. G., VII, 506).

[3] L'*Église chrétienne*, p. 175.

[4] Irénée, III, XV, 2. Tertullien, *adu. Val.*, XXX (KR., p. 205).

[5] E. VON DOBSCHÜTZ, *Urchristl. Gem.*, p. 178 : « Gnosis ist zunächst Intellektualismus, einseitige Ueberschätzung des Erkenntnismomentes auf Kosten der sittlichen Bethätigung. »

[6] Irénée, III, XV, 2 (P. G., VII, 918-919).

[7] *Excerpta ex Theodoto* (STÆHLIN, III, p. 125, l. 18) ; Clément d'Alex., *Strom.*, II, X, 2 ; IV, LXXXIX, 4 ; Irénée, I, VI, 2. Au *psychique* seul, un certain choix était permis : voir le passage ci-dessus de Théodote, et Héracléon, fragm. 46, l. 13, BROOKE.

On devine ce qu'avait de blessant pour les catholiques le qualificatif dont leurs adversaires prenaient l'habitude de les affubler. Ce nom de « psychique », c'est sans nul doute à saint Paul, et non aux gnostiques, que les montanistes l'avaient emprunté. — Chez les gnostiques, en effet, le « psychique » représentait, on l'a vu, un degré intermédiaire, et non le plus bas échelon dans la série des valeurs humaines. — Mais par une association inévitable s'évoquait dans les esprits le souvenir du déterminisme gnostique, de la prétention valentinienne à considérer certains êtres comme inférieurs par nature et comme fixés à jamais dans la médiocrité de leur idiosyncrasie. « Psychique » avait beau n'être dans le vocabulaire montaniste qu'un mot de combat, un argument de polémique, bien plutôt qu'une étiquette attachée doctoralement et métaphysiquement à toute une catégorie d'humanité : des deux côtés, chez les montanistes et chez les gnostiques (quelque différentes que fussent leurs tendances), c'était le même mépris de la clientèle de l'Église, comme d'âmes vulgaires et fermées à toute vie supérieure ; c'était la même prétention à constituer dans la chrétienté une aristocratie, soit de science, soit de piété. Rien de plus contraire à l'esprit du christianisme, rien de plus propre à aggraver l'intransigeance de l'Église à l'endroit de la prophétie nouvelle.

CHAPITRE IV

Les Églises asiates et le Montanisme

I

La situation de la hiérarchie asiate était particulièrement difficile. Les évêques n'avaient pu songer un moment à se réfugier dans l'abstention et à assister aux événements sans y faire entendre leur voix. C'eût été abdiquer le rôle qu'ils tenaient avec tant d'honneur depuis le début du IIme siècle. Nulle part l'épiscopat n'était plus puissant, plus prestigieux qu'en Asie [1]. Nulle part il n'offrait un aussi grand nombre de lettrés, de politiques, également habiles à commenter par écrit les mystères du dogme, les règles de la discipline [2], et à défendre en face du pouvoir romain leurs frères indignement calomniés [3]. Et cette haute culture s'accompagnait chez beaucoup d'entre eux de la plus ardente mysticité. Polycarpe, Méliton avaient passé, nous l'avons dit [4], pour doués du charisme prophétique. L'un avait déjà versé, l'autre devait bientôt répandre son sang pour la foi ; et de même Papirius, Sagaris de Laodicée, Thraseas d'Eu-

[1] Lightfoot, *Philippians*, London, 1878, p. 212 et s. ; Renan, *Marc-Aurèle*, chap. xi.

[2] Sur Méliton, esprit particulièrement souple et divers, voir Eusèbe, *H. E.*, IV, xxvi. Sur Apollinaire de Hierapolis, *ibid.*, IV, xxvii.

[3] Pour les Apologies d'Apollinaire de Hierapolis et de Méliton, cf. Bardenhewer, AKL, I, 264 ; 548 et 553.

[4] Voir plus haut, p. 118.

meneia. Dans son énergique réponse à Victor, l'évêque de Rome, lors des discussions sur la Pâque, Polycrate d'Éphèse énumérera avec fierté tous ces noms parmi les « grandes lumières » qui avaient jeté un si vif éclat sur l'Église d'Asie, avant de s'éteindre [1].

Or l'épiscopat se trouvait en face d'un mouvement d'une vitalité toujours croissante, qui n'allait à rien de moins qu'à briser les cadres des Églises sous prétexte d'illusoires réunions à Pépuze et à Tymion ; qui, servi par une propagande aussi adroite qu'efficace, soutenu par une abondante littérature [2], instaurait le pouvoir irresponsable d'individus sans mandat, lesquels prétendaient tout réformer en dehors de l'autorité régulièrement constituée, et le plus souvent contre elle.

Le péril était d'autant plus grand que les évêques n'ignoraient pas les attaches que l'esprit montaniste rencontrait dans le tempérament sérieux et exalté des populations phrygiennes, les sympathies que, de par ses tendances même, il devait éveiller parmi elles [3]. Il était à craindre que la prédication montaniste n'exerçât des ravages profonds en des âmes si bien préparées à l'accueillir.

Et cette appréhension n'avait rien de chimérique, l'événement se chargeait de le démontrer. Le mot de l'Évangile « Nul n'est prophète en son pays » [4] n'avait pas rencontré son application en Phrygie, — ni dans les régions circonvoisines.

[1] *Ap.* Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 2 et s.

[2] Voy. sur ce point le témoignage de Caius, dans Eusèbe, VIII, XX, 3 (**Sources, n° 71**) et d'Hippolyte, *Philos.*, VIII, XIX (**Sources, n° 58**), — sans compter les attestations ultérieures de Didyme, de Théodoret et du pseudo-Gélase. Il est aisé de dresser de cette littérature un inventaire succinct : 1° les recueils d'oracles (cf. p. 35) ; 2° la riposte montaniste à l'écrit de Miltiade (p. 163) ; 3° la lettre « catholique » de Thémison (p. 27) ; 4° des psaumes (p. 62) ; 5° peut-être, comme le suppose HARNACK (ACL, p. 239), des lettres à l'adresse de l'Église de Rome (cf. p. 260) — et j'ajouterais à l'adresse de l'Église de Lyon (cf. p. 219) pour solliciter leur médiation ou leur aveu. Au IVme siècle, des *tracts* montanistes se colportaient encore à Rome (cf. p. 475).

[3] Cf. plus haut, livre I, chap. I, § I.

[4] MT., XIII, 57.

Ce n'était pas seulement les menues localités phrygiennes, Ardabau, Pépuze, Tymion, Cumane, Otrous [1], qui avaient été atteintes. Des villes plus importantes, Apamée [2], Hierapolis, Hieropolis [3], étaient menacées. Jusque vers la Syrie au Sud [4], jusqu'en Galatie à l'Est [5], jusqu'en Lydie à l'Ouest [6], et, par delà la Propontide, jusqu'en Thrace [7], la diffusion du fléau éveillait de graves inquiétudes. Les années même n'en affaiblissaient point la virulence, puisqu'une vingtaine d'années au moins après la première effervescence, Ancyre était en pleine crise. Des cités entières, telle que Thyatire [8], passaient aux novateurs ; et bientôt l'on pouvait parler couramment des « églises » des prophètes [9], c'est-à-dire des communautés entièrement acquises à la prophétie.

Ces désertions en masse obligent à penser que — non pas seulement les fidèles —, mais le clergé lui-même n'offrit pas partout la belle unanimité de résistance dont l'orthodoxie combattive des polémistes transcrits par Eusèbe voudrait imposer l'impression. Il y eut indubitablement sur certains points de l'Asie des complicités ou des connivences par lesquelles furent contrariées les initiatives de la majorité des évêques. Dans cet épiscopat d'Asie où abondaient les person-

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 7 ; V, XVIII, 2, 13 ; V, XVI, 17 ; V, XVI, 5.

[2] *Ibid.*, V, XVI, 17.

[3] V, XVI, 1. Pour la distinction entre Hierapolis et Hieropolis, voir p. 582 ; je considère comme probable, sinon comme certaine, l'intervention d'Abercius dans ces débats. Voy. p. 581.

[4] V, XIX.

[5] V, XVI, 4. Si l'on admet la leçon κατὰ Πόντον (au lieu de κατὰ τόπον), qui est fortement attestée (voy. SCHWARTZ, éd. maior, p. 460, l. 16), c'est toute l'Église du Pont qu'aurait atteint le mystique incendie.

[6] Épiphane, *Pan.*, LI, XXXIII.

[7] Eusèbe, *H. E.*, V, XIX.

[8] Épiphane, *Pan.*, *loc. cit.* La date de l'événement est d'ailleurs incertaine. Voy. p. 577.

[9] Tertullien, *adu. Praxean*, I (**Sources**, n° **41**) et ici p. 261.

nalités marquantes, il fallait bien que se rencontrassent aussi quelques illuminés, prompts à toutes les chimères, ou quelques rigoristes dont les exigences montanistes flattaient la manie.

Hippolyte de Rome raconte dans son *Commentaire sur Daniel*[1] deux anecdotes fort curieuses qui donnent la mesure de ce que certaines têtes épiscopales, qu'on aurait crues plus solides, pouvaient en ce temps-là renfermer d'utopie. Je cite le passage tout au long car (soit dit en passant) il nous fournit une preuve nouvelle que le Montanisme ne fut nullement en soi un phénomène hors série, et que c'est à la méthode de ses promoteurs qu'il dut toute sa fortune.

« Je veux aussi raconter ce qui s'est passé, il n'y « a pas bien longtemps, en Syrie. Un des chefs de l'Église « du pays, faute de lire avec assez de soin les Écritures « divines et de se conformer à la parole du Seigneur, tomba « dans l'erreur et en entraîna d'autres avec lui. Le Seigneur « n'a-t-il pas dit : « Il s'élèvera beaucoup de faux Christs « et de faux prophètes, et ils feront des signes et des prodiges, « en sorte que soient induits en erreur, s'il peut se faire, « même les élus. (Mt., xxiv, 24) » ? Alors si quelqu'un vous « dit : « Voici le Christ, ici ou là : ne le croyez pas. (*Ibid.*, 23)... « Le voici dans le désert, ne sortez point : le voilà dans les « maisons du trésor, n'entrez pas. (*Ibid.*, 26) » Oublieux de « ces paroles, il persuada à beaucoup de ses frères de partir « pour le désert avec leurs femmes et leurs enfants à la ren- « contre du Christ. Ceux-ci s'égarèrent, errant dans les mon- « tagnes et sur les chemins, et il s'en fallut de peu que le « gouverneur ne les fît tous arrêter et mettre à mort comme « brigands : heureusement il se trouva que sa femme était « chrétienne et, sur sa prière, il arrangea la chose de manière « à éviter toute persécution contre eux.

[1] Εἰς τὸν Δανιήλ, III, xviii (Bonwetsch, dans CB, *Hippolytus*, I [1897], p. 230). Ce commentaire fut rédigé entre 202 et 204 (Harnack, *Chron.*, I, 250).

« Autre affaire analogue. Il y avait dans le Pont « un homme, également chef d'Église, qui ne manquait ni « de prudence ni d'humilité, mais qui ne s'attachait pas « assez solidement aux Écritures et avait trop de confiance « en ses propres visions. Ayant eu une vision, puis deux, « puis trois, il se mit à prédire à ses frères, tel un prophète : « J'ai vu ceci et cela doit arriver. » Et il poussa la folie jus- « qu'à leur dire : « Sachez, mes frères, que dans un an le « jugement surviendra. » L'entendant déclarer que le jour « du Seigneur était proche (cf. *I. Thess.*, II, 2), ceux-ci im- « ploraient le Seigneur avec des larmes et des plaintes, ayant « nuit et jour devant les yeux le jour du jugement qui allait « venir. Il finit par les jeter dans une telle crainte, une telle « pusillanimité qu'ils abandonnèrent leur pays, leurs terres « et que la plupart vendirent leurs biens. Mais lui leur disait : « Si les choses ne se passent pas comme je le dis, ne croyez « plus à l'Écriture sainte, mais que chacun fasse ce qu'il « veut. » Comme ils attendaient l'événement et qu'au bout « d'un an rien de ce qu'il avait annoncé n'était arrivé, il « devint évident pour sa honte qu'il avait menti. On vit « combien les Écritures étaient véridiques. Ses frères « furent scandalisés au point que désormais leurs filles « se marièrent et que les hommes revinrent à la culture « des champs. Quant à ceux qui, d'aventure, avaient « vendu leurs biens, on les voyait qui essayaient de les « récupérer. »

Voici encore un fait assez significatif. Justement vers l'époque où le Montanisme se développait en Phrygie, plusieurs Églises d'Orient, par exemple les Églises du Pont, l'Église d'Amastris en Bithynie, l'Église de Cnosos dans l'île de Crête, se préoccupaient vivement de problèmes moraux connexes à ceux que les novateurs avaient la prétention de résoudre dans le sens le plus sévère. Parmi les lettres que multipliait l'activité de Denys, l'évêque de Corinthe, il en est une qu'au témoignage d'Eusèbe il avait adressée

« à l'Église d'Amastris et à celles du Pont [1] ». Il y donnait « plusieurs avis sur le mariage et la continence », et il engageait les fidèles de ces Églises à recevoir les pécheurs, quelque coupables qu'ils fussent, « qu'ils aient commis une faute ordinaire ou même le péché d'hérésie ». Dans une autre lettre aux fidèles de Cnosos, Denys exhortait leur évêque, Pinytos, à « ne pas imposer aux frères le lourd fardeau de la chasteté, et à tenir compte de la faiblesse du grand nombre ». Or Pinytos, lui, ne penchait pas du tout pour les solutions bénignes, on le voit bien au tour de sa réponse, résumée par Eusèbe. Il y engageait son collègue à « distribuer à son peuple une alimentation plus solide, dans des écrits plus virils, de peur que, nourri constamment de lait, il ne vieillisse insensiblement dans une longue enfance » ; — ce qui implique qu'aux sages suggestions de Denys, Pinytos avait trouvé quelque chose d'affadissant.

Chez des esprits ainsi façonnés, la « prophétie nouvelle » ne pouvait manquer de susciter des complaisances secrètes ou avouées, par la restauration qu'elle commandait de la grande loi de l'effort, par son respect de l'Écriture et de la règle de foi, enfin par le renouvellement de vie morale qui marque toujours ces période des « réveil » [2], et dont elle était le levain.

Autant ces évêques rigoristes auraient été impitoyables à son égard, s'ils y eussent subodoré une manifestation analogue au Gnosticisme, autant la déférence de ses initiateurs à l'égard de la tradition devait la leur faire juger inoffensive et bienfaisante.

Heureusement pour les Églises asiates, des *leader* énergiques surent faire comprendre à la grande majorité de leurs

[1] Eusèbe, *H. E.*, IV, XXIII, 6.

[2] Ainsi pour l'Angleterre du XVIIIme siècle, cf. J.-A. Porret, *op. cit.*, p. 10 et s. ; 149 et s. ; pour le Pays de Galles, au début du XXme siècle, Bois, *op. cit.*, p. 570 et s. ; 582.

collègues les termes véritables du problème posé par la prédication de Montan et de sa séquelle. S'ils avouaient la « prophétie nouvelle », les évêques se dessaisissaient de leur autorité au bénéfice des *spirituels* du Montanisme, libres désormais de légiférer au gré de leurs inspirations prétendues ; ils cessaient d'être les seuls organes authentiques de la doctrine, les seuls pédagogues qualifiés de la discipline, et ils se préparaient les concurrences, et sans doute aussi les conflits, les plus mortifiants ; ils ravalaient l'*instrumentum fidei* au niveau « d'oracles » suspects qu'on les obligerait à y apparier, à y incorporer peut-être. C'était le triomphe de l'anarchie. Pourquoi ménager des gens qui, eux, apprenaient aux fidèles à mépriser leurs guides naturels, et qui offraient, à côté de tendances apparemment recommandables, tant de traits équivoques au regard des Écritures et de la tradition [1] ?

Il est probable qu'il y eut une période d'oscillations, de demi-mesures hésitantes et mal coordonnées. Quoi qu'en dise Ritschl [2], je doute qu'elle ait été longue [3]. La nécessité d'une action décisive dut s'imposer très vite. Ce qui caractérisa toutes ces luttes, ce fut leur âpreté, leur violence sans merci [4]. La « prophétie » fut attaquée avec fureur, et

[1] L'erreur d'Hilgenfeld (*Glossolalie*, p. 115 et s.), celle aussi de Ritschl et de beaucoup d'autres a été de supposer que l'Église était à cette époque ennemie *par principe* des charismes. Quand on connaît les sentiments d'un homme aussi « ecclésiastique » que saint Irénée par exemple (cf. p. 118), il devient impossible d'admettre cette interprétation. Ce dont la hiérarchie eut peur, ce fut de la concurrence que les prophètes nouveaux prétendaient lui faire, en vertu de leurs charismes, et de la *deminutio capitis* dont ils la menaçaient.

[2] *Entstehung* [2]..., p. 463 : « Der Montanismus *lange Zeit* innerhalb der Kirche seine Ansprüche durchfechten durfte, ehe er als Ketzerei ausgeschieden ohne Gnade dem Pragmatismus der orthodoxen Ansicht verfiel. »

[3] Noter le μήτε τιμὴν μήτε πάροδον εἰς αὐτήν (= l'Église) τὸ ψευδοπροφητικὸν ἐλάμβανε πνεῦμα de l'Anonyme, dans Eusèbe, V, xvi, 9.

[4] Pour l'état d'esprit d'Apollonius et de l'Anonyme, cf. **Sources,** *Introd.*, chap. II. Voir plus haut, dans l'esquisse des débuts, l'attitude des martyrs catholiques à l'égard des martyrs montanistes (p. 31). Noter aussi le jugement porté sur la défection de Thyatire (p. 201), etc.

elle fut défendue avec passion. Ses partisans en recevaient une illumination morale qui leur inspirait le plus indéfectible attachement. Les souffrances même dont ils eurent à pâtir, les sévices qu'on exerça contre eux, les châtiments disciplinaires qui leur furent infligés par l'autorité épiscopale, ne firent qu'aiguiser leur foi en la véracité de Montan, de Maximilla et de Priscilla. — D'autre part, les membres les plus en vue de l'épiscopat descendirent dans la lice, suivis des sympathies agissantes de leurs collègues et ils *donnèrent* avec une énergie qui décida de la victoire.

II

J'ai dit, dans le sommaire exposé des faits qui a été tracé plus haut, que la polémique antimontaniste prit en premier lieu la forme orale. Les évêques cherchaient à joindre les prophètes, à lier discussion avec eux et à leur faire reconnaître leur erreur, ou tout au moins à détourner d'eux les témoins de ces colloques. Il dut se dérouler des scènes d'un pittoresque étrange, quand l'évêque, après s'être époumonné en des contestations stériles, bonnes tout au plus (comme dira Tertullien) à entraîner « stomachi euersionem et cerebri » [1], se résolvait à employer les grands moyens et, main levée, commençait à articuler contre ces « énergumènes » irréductibles une formule d'exorcisme [2], vite interrompue par les clameurs et les bousculades des sectaires furibonds. On en vint très vite aux rétorquations écrites, plus commodes, d'une diffusion plus large, et que l'efflorescence des opuscules montanistes requérait impérieusement. Apollinaire, l'évêque

[1] *De Praesc.*, XVI, 3.

[2] Il n'y eut pas de formule *officielle* et stéréotypée d'exorcisme avant le VIIIme siècle : cf. THALHOFER-EINSENHOFER, *Handb. der Kathol. Liturgie*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, II, 507.

d'Hiérapolis, en prit dès le début l'initiative [1]. Ce fut dès lors un feu croisé de ripostes et de répliques. Les évêques firent circuler les réquisitoires les plus impressionnants, en y joignant parfois des certificats destinés à les corroborer de faits précis.

Arrêtons-nous un instant ici pour déterminer le caractère de la lettre de l'évêque d'Antioche, Sérapion, à laquelle Eusèbe fait allusion au chapitre XIX de son Ve livre. Sérapion figure dans la liste épiscopale d'Antioche, telle qu'Eusèbe l'a reproduite [2], entre Maximin et Asclépiade. Eusèbe, à qui ses sources ne fournissaient pas la date exacte de chaque épiscopat pour le siège d'Antioche [3], n'a pu indiquer à quel moment Sérapion entra en charge. Certains indices permettent de penser que ce fut vers 190/1, et qu'il mourut en 211/2 [4]. Eusèbe cite plusieurs ouvrages de Sérapion, et il ne se flattait pas de les connaître tous [5]. Contentons-nous présentement d'examiner la lettre à laquelle Eusèbe fait allusion en termes qui comportent çà et là queqlu'obscurité.

Les destinataires de l'Épître, Caricus et Pontius, nous sont inconnus. Eusèbe les traite ailleurs d' « hommes ecclésiastiques » [6], expression qui, sous sa plume, n'implique pas autre chose que leur parfaite orthodoxie [7].

Cette lettre est présentée par Eusèbe comme ayant le caractère d'une correspondance privée, ἐν ἰδίᾳ ἐπιστολῇ. Sérapion y exerçait à son tour la critique du montanisme. Eusèbe n'indique pas les arguments qu'il y avait développés n'ayant pour unique objet que de faire état d'un document curieux où lui semblait se manifester excellemment l'unanime hostilité de l'épiscopat contre le Montanisme.

A l'appui de sa réprobation, Sérapion avait joint à sa lettre l'ouvrage d'Apollinaire, champion valeureux entre tous [8]. De plus, un certain nombre de suscriptions épiscopales y étaient incluses.

[1] *H. E.*, V, XVI, 1.

[2] *H. E.*, V, XIX, 1 ; VI, XI, 4 ; cf. IV, XXIV et *Chronique ad ann.*, 2[illegible]. Abraham.

[3] SCHWARTZ, *Eusebius Kircheng.*, III, p. CCXXXIX.

[4] HARNACK, *Chron.*, I, 211 ; 213.

[5] VI, XII.

[6] *Ibid.*

[7] Voir l'*Index* de SCHWARTZ, au mot ἐκκλησιαστικός.

[8] Cf. *H. E.*, V, XVI, 1.

Parmi ces attestations, Eusèbe en a transcrit deux seulement, à titre de spécimens. Celle d'Aurelius Cyrenius ne comporte qu'un souhait assez banal [1]. Plus explicite est celle d'Ælius Publius Iulius : ce n'est pas en son nom personnel qu'il intervient, mais seulement pour certifier sous serment l'obstruction machinée contre un de ses collègues par certains partisans de la prophétie. Sotas, à qui il délivre ce certificat, était-il alors défunt ? L'épithète μακάριος qui est accolée à son nom s'emploie ordinairement au sens de l'adjectif français *feu* — avec une nuance de vénération en plus. Parfois, cependant, elle n'est qu'amicale ou laudative, et s'applique à des vivants [2]. Sotas était donc ou mort ou absent : en tous cas, il ne pouvait apporter lui-même son témoignage, et c'est Ælius qui s'en acquitte à sa place. Cette suppléance se comprend d'autant mieux que Debelte [3] et Anchiale [4] étaient deux cités de Thrace, voisines l'une de l'autre. Il est intéressant de voir des évêques de l'autre côté du Pont-Euxin, loin du foyer principal de l'hérésie, prendre une part active aux luttes provoquées par elle et se porter de leur personne en Phrygie pour se mesurer avec les novateurs [5].

[1] Pour le titre de μάρτυς que se décerne Aurélius, voy. P. DE LABRIOLLE, dans BALAC, t. I (1911), p. 50-54. Cette unique mention a suffi à lui assurer une place dans le martyrologe hiéronymien : cf. H. DELEHAYE, *Les Orig. du Culte des Martyrs*, p. 238.

[2] Cf. SCHWARTZ, III, 188, s. u. μακάριος ; BATIFFOL, BLE, 1903, p. 215. V. g. *H. E.*, V, XVI, 15 ; VI, XI, 6 ; IV, XXIII, 10 « ὁ μακάριος ὑμῶν ἐπ σκοπος Σωτήρ... » Soter était alors en vie, ainsi qu'il ressort de l'expression ἐπισκόπῳ τῷ τότε employée un peu plus haut par Eusèbe, et des parfaits διατετήρηκεν, ἐπηύξηκεν. — Hippolyte, dans son *Hom. c. Noetum* nomme les presbytres d'Asie-Mineure οἱ μακάριοι πρεσβύτεροι (I, 20 ; I, 24), et il appelle ses lecteurs μακάριοι ἀδελφοί. — Voy. HARNACK, dans ZHT, 1874, p. 220-222 ; ZAHN, *Forsch.*, III, 160 ; et surtout VOIGT, *Versch. Urk.*, p. 154-156 qui donne un répertoire très complet.

[3] Debeltus (ou Deueltus ou Deultus : cf. CIL, VI, 3828 [inscription de l'année 82] ; Pline, *H. Nat.*, IV, XLV ; Dibaltum chez Ammien-Marcellin, XXXI, VIII, 9, 12, 15 ; Δουελτός κολωνία chez Ptolémée, III, XI, 11 ; Δηβελτός, dans Suidas) était situé au fond d'un golfe sur la côte Ouest de Thrace. On l'identifie à la ville moderne de Burgas : cf. ZAHN, *Forsch.*, V, p. 6, note 2.

[4] Pour Anchiale, voir plus haut, p. 30.

[5] H. ACHELIS écrit (*das Christentum...*, II, 45) : « Prisca, nach allem Anschein eine aussergewöhnliche Frau, *führte die Prophetie nach Europa hinüber. In Thracien* trat ihr der Bischof Sotas von Anchialus entgegen... » Le texte reproduit par Eusèbe, *H. E.*, V, XIX, 3 ne dit nullement que la rencontre ait eu lieu *en Thrace*, et la conclusion qu'en tire ACHELIS me paraît fort hasardée.

Jusqu'ici rien que de clair. Là où naît la difficulté, c'est quand il s'agit de se représenter les conditions où ces signatures épiscopales purent être apposées sur la lettre « particulière » de Sérapion à Caricus et Pontius.

On accepte généralement aujourd'hui une hypothèse que Th. Zahn a sinon imaginée [1], du moins étayée de considérations assez ingénieuses [2]. D'après lui, les signatures en question appartiendraient, non pas à la lettre de Sérapion, mais à l'écrit d'Apollinaire. Sérapion aurait annexé à sa lettre une copie de cet écrit qui n'était, si l'on en juge au mot γράμματα qu'emploie Sérapion, qu'une sorte de lettre pastorale. Et si Eusèbe remarque que les signatures figuraient *dans* la lettre de Sérapion [3], c'est en tant que cette lettre reproduisait l'opuscule d'Apollinaire avec les attestations y incluses.

Cette interprétation me paraît se heurter à plusieurs difficultés. *a*) Il faudrait, pour qu'elle se soutînt, que l'écrit d'Apollinaire n'ait été qu'un *tract* fort court, aisé à insérer dans une lettre en manière d'appendice ou de pièce justificative. Or c'est ce qui n'est point démontré. Zahn tire grand parti de l'expression γράμματα : « Das heisst nicht das « Buch » oder gar « die Schriften », sondern ein Schreiben, ein Brief oder Briefe » [4]. Pourtant, quelques chapitres plus loin [5], un anonyme cité par Eusèbe emploie le même mot pour désigner des ouvrages qui ne sont point d'une si médiocre ampleur, ceux de Justin, de Tatien, de Clément. *b*) Si Sérapion n'avait fait que copier, avec l'écrit d'Apollinaire, les signatures qui y étaient adjointes, comment Eusèbe aurait-il pu écrire que ces signatures étaient « autographes »? Une signature, du moment qu'elle est transcrite, n'est plus « autographe ». *c*) Enfin l'opposition que Zahn veut établir entre le mot ἐπιστολή [6] par lequel Eusèbe désigne la lettre de Sérapion et le mot γράμματα [7] qu'il réserverait spécialement à l'écrit d'Apollinaire, n'est point si stricte qu'il le dit. Il est très vraisemblable que le second γράμμασι [8] à la fin du chapitre, se rapporte, non pas à cet écrit, mais à la lettre de Sérapion [9]. Eusèbe a voulu diversifier son style :

[1] Elle figure déjà dans Routh, *Rel. Sacrae*, I [2], p. 458.

[2] *Forsch.*, V, 4 et s. Cf. Harnack, *Chron.*, II, 133 ; *Mission*, II [2], 199 ; Bardenhewer, AKL, I, 265.

[3] ἐν ταύτῃ δέ... (V, XIX, 3).

[4] *Op. cit.*, p. 5.

[5] V, XXVIII, 4.

[6] Schwartz, p. 478, 24, et p. 480, l. 4.

[7] Schwartz, p. 478, l. 3 et 14 .

[8] Schwartz, l. 14.

[9] Cf. la parité du tour : ἐν ταύτῃ δὲ τῇ τοῦ Σ. ἐπιστολῇ καὶ ὑποσημειώσεις φέρονται... — Καὶ ἄλλων... αὐτόγραφοι φέρονται σημειώσεις.

qu'il l'ait fait avec quelque maladresse, c'est de quoi nul ne disconviendra.

L'explication la plus vraisemblable serait donc celle-ci.

Au lendemain de l'un des derniers synodes tenus à l'occasion du mouvement montaniste [1], Sérapion d'Antioche veut éclairer l'opinion dans telle région de l'Asie. A cette fin, il écrit à deux personnages de quelque relief, Caricus et Pontius. Il joint à sa lettre un ouvrage d'Apollinaire. De plus, profitant de ce qu'un certain nombre de ses collègues sont encore là présents, il les sollicite de consigner, au bas de cette lettre, leur propre témoignage, qui s'ajoutera au sien. Il obtient sans peine leur adhésion écrite ; et le document, prenant par là même une valeur historique, se conserve et parvient jusqu'à Eusèbe. — Toutefois, rédigé en dehors des délibérations synodales, adressé nommément à Caricus et Pontius, il garde le caractère d'une lettre *privée*. Mais il passera de main en main, son auteur y compte bien. Dans un large cercle il fera foi de ce que les évêques signataires pensent du Montanisme, et il établira la norme de ce que tout fidèle doit en penser.

III

Il nous faut maintenant répérer les positions prises par les catholiques et définir les arguments qu'ils mirent en ligne.

Distinguer le vrai du faux prophète était en soi chose délicate. En vertu du principe paulinien : « Le spirituel juge de toute chose et il n'est jugé par personne [2] », il eût été irrespectueux de s'en prendre d'emblée à la doctrine même du prétendu voyant. Par contre les apparences les plus favorables pouvaient tromper : ni les miracles [3], ni la pratique heureuse des exorcismes [4], ni l'intuition morale la plus

[1] *H. E.*, V, XVI, 10.

[2] *I Cor.*, II, 15 ; cf. *Didaché*, XI, 7. REITZENSTEIN, *Hellen. Mysterienrel.*, p. 164.

[3] Tertullien, *de Praesc.*, XLIV.

[4] MT., VII, 22.

pénétrante, ni la vérité évidente des choses dites [1], n'étaient garantie absolue d'inspiration vraie.

Heureusement les premières générations chrétiennes s'étaient montrées fort soucieuses d'établir des règles précises pour opérer ce discernement. Les avantages du métier engendraient bon nombre de supercheries, et la bonne foi des fidèles avait senti le besoin d'être prémunie.

Il était admis que le meilleur *criterium*, c'était de juger le prophète à ses actes, à ses « fruits [2] ». L'Écriture, la tradition fournissaient des exemplaires de traîtres, de faux prophètes. C'est à ces types définis que les polémistes catholiques s'efforcèrent de ramener la physionomie des prophètes nouveaux, afin que la parité du signalement mît aussitôt en défiance et en hostilité contre eux quiconque avait souci de son propre salut.

De là, la virulence des attaques personnelles dirigées contre les novateurs et leurs compères. Si l'on en croit Apollonius, on aurait vu les prophètes accepter de l'or, de l'argent, des vêtements précieux, s'en parer, se teindre les cheveux, se farder à l'antimoine, prêter à intérêt [3], faire bonne chère, jouer aux tablettes et aux dés. Ces accusations cadrent mal avec l'idée que l'on est disposé à se former d'eux d'après l'austérité de leur prédication ; mais nous sommes privés de tout moyen de contrôle, et hors d'état de décider si certains faits avaient pu y donner prétexte, ou s'il

[1] *Mand.*, XI, 3 ; *Strom.*, I, XVII, 85 (STÆHLIN, CB, I, p. 55 ; P. G., VIII, 800) : « Ἐν δὲ τοῖς ψεύδεσι καὶ ἀλήθή τινα λέγουσι οἱ ψευδοπροφῆται. καὶ τῷ ὄντι οὗτοι ἐν ἑκστάσει προεφήτευον ὡς ἂν ἀποστάτου διάκονοι ». Cf. *Homélies Clém.*, III, XIII (P. G., II, 120).

[2] MT., VII, 15-24 (cf., sur ce passage, A. LOISY, RHLR, 1903, p. 460 et s.) ; X, 9-10 ; XII, 33 et VII, 20 ; LUC, VI, 43 ; *Actes*, VIII, 20. *Didaché*, XI, 8 (FUNK, I [2], p. 28) ; *Pasteur d'Hermas*, *Mand.*, XI, 7, etc.

[3] V, XVIII, 4, 6, 7, 11. Le « προφήτης δανείζει » est un des tout premiers témoignages de l'hostilité catholique contre le prêt à intérêt : voy. IGNAZ SEIPEL, *die wirtschaftsetischen Lehren der Kirchenväter*, Wien, 1907, p. 162.

y a là fantaisies calomniatrices d'un polémiste échauffé. — A l'égard des lieutenants des protagonites, Apollonius est plus dur encore. Il représente Thémison comme un pseudo-confesseur, dont les fers étaient tombés moyennant la forte somme et qui croyait racheter par ses impudentes forfanteries l'infamie de cette libération. Alexandre n'est à ses yeux qu'un apostat [1], rejeté par sa propre Église [2], un escroc jugé autrefois par le proconsul d'Éphèse [3] comme il était loisible à chacun de s'en assurer aux archives publiques d'Asie [4].

A propos d'Alexandre, Apollonius formule une observation, que ni Heinichen ni Lipsius [5] n'ont bien comprise. Apollonius vient de raconter les méfaits du personnage, intime d'une des prophétesses, et il ajoute : « Ὃν ὁ προφήτης συνόντα πολλοῖς ἔτεσιν ἀγνοεῖ. » La phrase a une valeur exclamative et doit être ainsi rendue : « Cet Alexandre, la prophétesse vit

[1] V, XVIII, 5.

[2] Καὶ ἡ ἰδία παροικία αὐτὸν, ὅθεν ἦν, οὐκ ἐδέξατο (V, XVIII, 9). Le dernier traducteur français d'Eusèbe, M. GRAPIN (Paris, 1911, t. II, p. 107) traduit ainsi « ... et sa propre patrie où il était né ne le reçut pas. » Παροικία ne veut pas dire *patrie*, mais *église locale*. Cf. P. DE LABRIOLLE, dans *Revue critique*, 2 sept. 1911, p. 171.

[3] V, XVIII, 6-10.

[4] *H. E.*, V, XVIII, 9. Éphèse ne devint probablement pas avant Hadrien le siège régulier du gouvernement de la Province d'Asie : RAMSAY, art. *Roads and Travel*, dans DB, col. 385. — Les dossiers judiciaires étaient conservés dans des archives. On rencontre une autre allusion aux archives d'Asie dans une lettre de Théodore, évêque d'Iconium, à propos du martyre de saint Cyricus et de sainte Julitte (*Acta SS.*, t. III, juin, p. 25 ; cf. dom LECLERCQ, *les Martyrs*, I, p. XV).

[5] HEINICHEN propose, dans son édition de l'*H. E.* : « ... ᾧ ὁ προφήτης συνὼν πολλοῖς ἔτεσιν ἀγνοεῖ », ce qui signifierait : « ... Quocum quamvis prophetae (Alexandro) per multos annos res sit (*uel* agendum sit), tamen id ille silentio praeterit (*uel* ignorare se simulat). » Or Alexandre est présenté dans Apollonius, non comme un prophète, mais comme un martyr. — LIPSIUS (*Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1869, p. 158) veut écrire : «... ἃ ἡ προφῆτις σύνουσα πολλοῖς ἔτεσιν ἀγνοεῖ », c'est-à-dire : « ... la prophétesse vit avec lui depuis beaucoup d'années, mais elle ne sait rien de cela. » Il n'y a aucune raison de changer l'ὃν ὁ προφήτης etc., et, qui le change, détruit la portée de la critique d'Apollonius.

avec lui depuis nombre d'années, — et elle ne le connaît point ! » Aveuglement significatif. Apollonius ne le souligne pas de la sorte pour le seul plaisir de montrer le peu de perspicacité de la pseudo-voyante. Le grief est d'importance plus haute. Pour qu'elle fasse preuve d'une si médiocre clairvoyance, il faut que la prophétesse ne sache point lire dans le cœur de ceux qui l'entourent. Il devient évident dès lors qu'elle est privée d'un des charismes propres au « pneumatique » authentiquement inspiré [1]. Et Apollonius peut s'écrier avec un accent de triomphe : « En perçant à jour cet Alexandre, c'est la base même du prophète que nous ébranlons ! »

Beaucoup d'autres charges, mises au compte des prophètes, étaient inspirées par la même préoccupation de relever dans leurs pratiques tous les traits susceptibles d'une interprétation défavorable.

L' « immense désir d'être au premier rang » que l'Anonyme aperçoit à la racine même de la défection de Montan était un des vices moraux que les écrivains d'Église considéraient comme la cause inavouable de la plupart des schismes et des hérésies. A l'époque où écrivait l'Anonyme cette interprétation psychologique était déjà connue et classée. Le verbe φιλοπρωτεύειν figure dans la IIIme Épître de saint Jean à propos d'un certain Diotréphès [2] que l'apôtre réprimande pour ses méchants propos et pour l'accueil hostile qu'il fait aux frères qui passent par l'église où « il aime à tenir le premier rang ». Clément de Rome rappelle aux Corinthiens que le Seigneur avait prédit qu'il y aurait des rivalités pour

[1] Cf. Luc, vii, 39 (la scène entre le Christ et Madeleine) : « ... Ce que voyant, le pharisien qui l'avait invité se dit en lui-même : *Si celui-ci était prophète, il saurait certainement qui est et ce qu'est la femme qui le touche ;* il saurait que c'est une pécheresse. »

[2] 9-10.

l'accès à l'épiscopat [1]. Hégésippe [2] n'hésite pas à attribuer l'hérésie de Thébutis à ce fait qu'il était mécontent de n'avoir pas été choisi comme évêque. Parmi les signes révélateurs du faux prophète, Hermas [3] compte l'amour de la πρωτοκατεδρία. C'est encore à l'orgueil que saint Irénée [4] impute la révolte de Tatien. Cette sorte d'incrimination, promise à une si longue fortune [5], s'était donc tournée en lieu commun : en charger Montan, c'était faire rentrer son cas dans une série de précédents, et le joindre au groupe des tristes victimes de l'ambition.

L'ardeur de générosité avec laquelle les plus humbles apportaient leur obole à la caisse montaniste fournissait encore aux catholiques un prétexte à certains blâmes : « Nous montrerons, affirme Apollonius [6], que ceux qu'ils appellent prophètes et martyrs prélèvent leurs gains non seulement sur les riches, mais aussi sur les pauvres, sur les orphelins, sur les veuves. » Pour mesurer l'importance de cette critique, il faut se rappeler qu'une des plus chères habitudes chrétiennes était justement l'assistance prêtée aux faibles, aux déshérités de la vie, le devoir de charité et d'amour [7]. Et comme les plus destitués dans la société antique étaient les orphelins et les veuves, c'était à leur bénéfice que se dépensait le plus volontiers l'avide fraternité des croyants. Le

[1] *I Cor.*, XLIV, I « ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς ».

[2] Dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, 5.

[3] *Mand.*, X, XII. Pour l'expression πρωτοκαθεδρία, cf. Mt., XXIII, 6 ; Mc., XII, 39 ; Lc., XI, 43 ; XX, 46.

[4] I, XXVIII, I (P. G., VII, 690) « ... οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν... »

[5] Voy. Tertullien, sur Valentin (*adu. Val.*, IV ; Kr., p. 180, l. 25) ; *de Bapt.*, XVII (RW., p. 215, l. 4) « episcopatus aemulatio schismatum mater est. » ; saint Cyprien, *Ep.*, III, 3 : « Haec sunt initia haereticorum et ortus adque conatus schismaticorum, ut praepositum superbo tumore contemnant. » *Id.*, LIX, 5 ; Anonyme, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 7, etc.

[6] *H. E.*, V, XVIII, 7.

[7] Harnack, *Mission*, I², 127-172.

Christ n'avait-il pas flétri les scribes « qui dévoraient les maisons des veuves sous le prétexte de longues prières [1] » ? « La religion pure et sans tache devant Dieu le Père, lisait-on dans l'*Épître* de saint Jacques [2], la voici : visiter les orphelins et les veuves dans leurs afflictions, et se conserver sans être souillé par ce siècle. » Innombrables sont dans la littérature chrétienne primitive les rappels de ces préceptes. Le manque de charité, voilà l'indice par où, aux yeux de saint Ignace d'Antioche, se trahit le plus clairement la secrète perversité des hérétiques : « Combien leur conduite est opposée à l'esprit de Dieu ! Ils n'ont aucun souci de la charité, ni de la veuve, ni de l'orphelin, ni du libéré, ni de celui qui a faim et soif [3] ». On pourrait multiplier les citations analogues où vit le même esprit et qui aident à comprendre quelle aversion Apollonius voulait provoquer en assimilant les montanistes à des exploiteurs de la « veuve » et de l' « orphelin ».

On s'avisa plus tard que leur mort elle-même les desservait, tout autant que leur vie.

La triste fin attribuée (sous réserves, il est vrai) par l'Anonyme à Montan et à Maximilla [4] évoquait le souvenir de la mort lamentable de Judas [5]. Au surplus, l'Anonyme n'oublie pas de souligner ce rapprochement instructif : « C'est ainsi, dit-on, qu'ils moururent, d'une mort toute pareille à celle du traître Judas. » Cette idée que la Providence manifeste dès ce bas monde les effets de sa rigueur par les châtiments dont elle frappe les impies dans leur corps

[1] Mc., XII, 40.

[2] I, 27.

[3] *Smyrn.*, VI, 2. « Καταμάθετε δὲ... πως ἐναντίοι εἰσὶν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ. Περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος. »

Cf. Ignace, *ad Polyc.*, IV, I ; Clément, *ad Jacob.*, VIII ; *Ep. Barn.*, XX, 2 ; Ps. Ignat., *ad Tars.*, IX, I ; Aristide, *Apol.*, XV ; Justin, Ire *Apol.*, LXVII, 6 ; Hermas, *Simil.*, I, 8 ; IX, 26, 2 ; 27, 2 ; *Vis.*, II, 4, 3 ; *Mand.*, VIII, 10.

[4] *H. E.*, V, XVI, 13.

[5] *Actes*, I, 18 ; le fragment de Papias (PREUSCHEN, *Antilegomena* [2], p. 98).

et dans leur vie apportait depuis longtemps aux chrétiens (comme jadis aux juifs) ses consolations vengeresses. Josèphe [1] avait montré Hérode tombant en putréfaction, rongé tout vivant par les vers, affolé de souffrance, et mettant un terme par le suicide à ses inénarrables maux. Hérode Agrippa, persécuteur des Apôtres, avait expiré, lui aussi, dévoré de vermine [2]. Pilate passait pour avoir subi l'étreinte de telles infortunes qu'il était devenu « par force son propre meurtrier et son propre bourreau [3] ». On reconnaît le thème qu'exploitera Tertullien pour intimider le proconsul persécuteur Scapula, et auquel Lactance, dans son *de Mortibus Persecutorum*, donnera une orchestration si ample. En bien des cas, mauvaise mort impliquait donc mauvaise vie, révolte contre Dieu, dont le courroux n'avait point voulu différer jusqu'aux rémunérations d'outre-tombe les châtiments nécessaires [4]. Si Montan et Maximilla avaient attenté à leurs jours, c'était présomption que leurs fautes leur avaient valu de servir d'exemple aux coups de la justice divine.

L'histoire de Théodote, l'acolyte de Montan, soulevé dans les airs, au cours d'une extase diabolique, puis misérablement fracassé contre terre (*H. E.*, V, XVI, 14), rappelle de si près un des traits les plus fameux de la légende de Simon le Magicien, tels que les *Actus Petri cum Simone* [5].

[1] Cité dans Eusèbe, *H. E.*, I, VIII, 3-14.

[2] *Actes*, XII, 23 ; cf. Eusèbe, *H. E.*, I, X.

[3] *H. E.*, II, VII. Cf. H. PETER, dans *Neue Jahrb. f. d. Klass. Altertum*, 1907, p. 39 et s.

[4] Pour les survivances de cet état d'esprit, voyez les récits sur la mort d'Arius (cf. LOOFS, dans RE [3], II, 22, l. 22 et s.) ; et, dans le monde moderne, l'adresse des ministres réformés citée LAVISSE, *Hist. de France*, V, 2 (1904), p. 232, ou encore R. P. HUGUET, *Terribles châtiments des révolutionnaires ennemis de l'Église, depuis 1789 jusqu'en 1879*, XXIV-576 p., Paris, 1880. La quatorzième *note* de l'Église dans les *Disputationes de Controuersiis* de Bellarmin, c'est « la fin malheureuse des persécuteurs de l'Église ».

[5] § XXXII (éd. R. A. LIPSIUS, dans les *Acta Apost. Apocr.*, pars prior, Lipsiae, 1891, p. 83.)

et les *Acta Petri et Pauli* [1] la racontent, qu'il est difficile de croire que ce dernier épisode ne fut pas, dès cette époque, vulgarisé. Et c'était rendre à dessein un mauvais service à la mémoire de Théodote que de lui attribuer un sort pareil à celui de ce goète pervers en qui l'on voyait (sans doute par suite de la superposition et confusion de plusieurs personnages distincts [2]) non seulement le fauteur des pires sorcelleries, mais encore l'ancêtre de tous les hérétiques.

Dans l'attitude générale des prophètes, dans leurs façons d'agir (et ultérieurement jusque dans leur trépas), les catholiques pensèrent donc découvrir des raisons solides de ne pas croire en la mission que ceux-ci s'attribuaient. Prouver que les « fruits » des voyants du Montanisme étaient gâtés, diffamer leur vie, c'était par là même, et conformément à la tactique la mieux accréditée, les rendre suspects, l'Écriture en main. Du même coup, ils se voyaient relégués dans le groupe des prédicateurs de mensonge « brebis au dehors », mais « loups ravisseurs » au dedans.

IV

On s'avisa en outre que Montan et ses femmes avaient d'étranges façons de prophétiser. Leurs nervosités fébriles, leurs gesticulations forcenées furent jugées contraires à la dignité du prophète réellement inspiré, contraires aussi à la « tradition ». Objection d'autant plus intéressante que les polémistes catholiques ne se contentèrent pas de l'indiquer en passant, mais, aiguillonnés par leurs adversaires, se virent obligés d'approfondir les concepts qu'elle enveloppait : et

[1] § LXXV et s. (*ibid.*, p. 210 et s.). Cf. *Constit. apost.*, VI, IX, 2-3 (FUNK, I [2], 321) et *Didasc.*, VI, IX (*ibid.*, p. 320).

[2] Ch. GUIGNEBERT, *La Primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, p. 227 et s.

ainsi le débat prit une réelle portée historique et psychologique.

Sur ce point spécial, la lutte fut chaude, de part et d'autre. Nous en sommes réduits, il est vrai, à faire surtout des hypothèses, faute d'avoir en main tant d'œuvres aujourd'hui perdues. Il est pourtant assez légitime de supposer que Méliton, évêque de Sardes, y prit part, si l'on observe qu'Eusèbe lui attribue un traité Περὶ πολιτείας καὶ προφήτων et un autre ouvrage Περὶ προφητείας [1]. De quel côté guerroyait-il ? Schwegler a voulu le tirer du côté montaniste [2], mais Bonwetsch l'a restitué aux catholiques [3] ; et sans doute a-t-il raison, puisque Tertullien, devenu montaniste, se moquait de la vénération des catholiques à son égard et que saint Jérôme le nomme parmi les écrivains qui ont combattu les hérétiques [4]. Même supposition peut être formulée à propos de Clément d'Alexandrie. Rappelant, en effet, la façon insultante dont les montanistes désignaient coutumièrement les catholiques (qu'ils traitaient de « psychiques ») Clément ajoute : « Nous discuterons contre eux ἐν τοῖς Περὶ προφητείας [5]. » Au surplus, il n'y a pas lieu d'insister davantage, étant donné que nous ignorons si Clément paracheva le livre ou le chapitre qu'il méditait d'écrire sur ce sujet.

En dehors du cercle de ces conjectures, il faut placer le traité qu'un certain Miltiade composa contre les montanistes pour démontrer qu'il ne fallait pas qu'un prophète parlât

[1] Pour les divergences des manuscrits sur le titre de ce dernier traité, cf. l'apparat critique de SCHWARTZ dans sa grande édition d'Eusèbe (IV, XXXIII ; t. I, p. 382). Voir aussi OTTO, *Apol.*, IX, 388 et 376, n. 5.

[2] *Der Montanismus*, p. 146 ; 171, n. 45 ; 223. De même DANZ, *de Eusebio Caesariensi*, Ienae, 1815, p. 129 et s. ; HILGENFELD, *der Paschastreit*, p. 273 (lequel a adouci sensiblement sa première opinion dans sa *Ketzergesch.*, p. 562).

[3] GM, p. 20 et s. ; 142. HARNACK, TU, I, 1, 242, incline dans le sens de BONWETSCH. Tel était déjà l'avis de RITSCHL, *Entstehung* [2], p. 528 ; de STEITZ, RE [2], IX, 314.

[4] *De Viris ill.*, XXIV ; *Ep.* LXX ad Magnum (P. L., XXII, 667).

[5] *Strom.*, IV, XIII, 91. J'ai traité plus amplement cette question, p. 481.

en extase, Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν [1]. Cet ouvrage était antérieur à celui de l'Anonyme, qui le cite et il suscita une prompte riposte du côté montaniste.

C'est donc de bonne heure que les catholiques non montanisants prirent position sur ce point. Essayons de bien comprendre le sens de leur thèse relativement à l'extase. L'absolu de la formule inscrite par Miltiade en tête de son opuscule (ou dont l'Anonyme se sert pour en résumer l'esprit) pourrait induire en erreur.

1° Il n'était pas question de « l'extase » au sens moderne, suspension paisible et sereine de l'âme en Dieu [2]. Cette conception de l'extase ne se développera guère dans le christianisme avant la fin du Vme siècle, avec Denys l'Aréopagite [3].

2° Il était impossible aux catholiques, eux, si respectueux des Écritures, de contester que l'inspiration prophétique s'accompagnât ordinairement d'un « ravissement », que le prophète parlât « en esprit » [4]. Le Nouveau Testament, comme aussi l'Ancien [5], fournissait maint exemple de cet

[1] *H. E.*, V, XVII, 1.

[2] Voici la définition que donne de l'extase un philosophe contemporain : « C'est le passage brusque, instantané de la vie temporelle, mobile, composée, imparfaite, à la vie immobile, une, simple, éternelle, parfaite et divine. L'extase est la réunion de l'âme à son objet. Plus d'intermédiaire entre lui et elle, elle le voit, elle le touche, elle le possède, elle est en lui, il est en elle. Ce n'est plus la foi qui croit sans voir, c'est plus que la science même, laquelle ne saisit l'être que dans son idée : c'est une union parfaite, dans laquelle l'âme se sent exister pleinement, par cela même qu'elle se donne et se renonce, car celui à qui elle se donne est l'être et la vie elle-même. » ÉMILE BOUTROUX, *La Psychologie du Mysticisme*, (conf. faite à l'Institut psychologique international le 7 février 1902, Paris, extrait de la *Revue Bleue* du 15 mars 1902, p. 10.)

[3] Cf. DELACROIX, *Rev. de Mét. et de Morale*. Extrait du numéro du troisième Congrès de Philos., nov. 1908, p. 771 et s. Voir pourtant le texte de Saint Augustin cité, p. 557, n. 4.

[4] Par ex. *Actes*, X, 12 ; XI, 5 ; XXII, 17 ; *II Cor.*, XII, 2 ; *Apoc.*, I, 10 ; IV, 2.

[5] AMOS, III, 8 ; JÉRÉMIE, XX, 9 ; XXIII, 9 ; EZÉCHIEL, II, 2 ; III, 14 ; VIII, 1 : cf. DB, art. *Prophecy and Prophets*, p. 115 et s. ; *Encyc. Bibl.*, art. *Prophetic Literature*, p. 3872 et s.

investissement de la créature par le Pneuma divin. Le mot *extase* n'était d'ailleurs pas étranger à la langue scripturaire [1], et tel auteur chrétien non suspect, Justin par exemple, en avait fait usage en toute bonne foi [2].

3° La vérité est, je crois, celle-ci :

a) L'extase, telle qu'ils voulaient la dissocier de la notion de prophétie, impliquait pour eux, en premier lieu, les sursauts convulsifs, les cris, les balbutiements d'un être *hors* de soi. Loin de considérer le *furor* comme un signe équivoque, les anciens le regardaient comme l'accompagnement quasi nécessaire des phénomènes prophétiques. Sur ce point, Platon [3] est d'accord avec Héraclite [4], Cicéron [5] et Lucain [6] le sont avec Plutarque [7]. Telle était l'estimation

[1] *Actes*, x, 10 ; xi, 5 ; xxii, 17.

[2] *Dial. c. Tryph.*, xxxi, 7 (dans une citation de Daniel) ; cxv, 3 (Zacharie a vu le diable et l'ange du Seigneur ἐν ἐκστάσει ἀποκαλύψεως αὐτῷ γενενημένης. De même Athénagore, *Supplic.*, ix, 1 « τῶν.. προφητῶν.. οἱ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν... ἐξεφώνησαν. Ἔκστασις ne se rencontre pas chez les Pères apostoliques.

[3] « C'est au délire inspiré par les dieux, déclare Platon (*Phèdre*, 245 A) que nous sommes redevables des plus grands des biens (Voir tout le morceau).

[4] Fragm. 12 : « Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτέων ἐξικνέεται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. »

[5] *De diuin.*, I, xxxi : « Inest igitur in animis praesagitio extrinsecus iniecta atque inclusa diuinitus. Ea si exarsit acrius, furor appellatur, cum a corpore animus abstractus diuino instinctu concitatur. Illud quod uolumus expressum est, ut uaticinari furor uera soleat.

[6] Lucain, *Pharsale*, v, 161 et s.

«... Tandem conterrita uirgo
« Confugit ad tripodes uastisque adducta cauernis
« Haesit et inuito concepit pectore numen,
« Quod non exhaustae per tot iam saecula rupis
« Spiritus ingessit uati, tandemque potitus
« Pectore Cirrhaeo non unquam plenior artus
« Phaebados inrupit Paean mentemque priorem
« Expulit atque hominem toto sibi cedere iussit
« Pectore.

[7] *De Pythiae orac.*, xxi. Il montre que le dieu parle en prenant pour instrument l'âme de la Pythie « comme émettant dans son trouble des sons inarticulés et embarrassés par les mouvements intérieurs et les passions qui la bouleversent. » Galien définit ainsi l'extase : « Ἔκστασίς ἐστιν

constante de la philosophie païenne. Il était habile de tirer parti de ces analogies compromettantes, et d'opposer aux délires de Montan, de Maximilla et de Priscilla le caractère posé, décent, majestueux, de la prophétie chrétienne authentique. — *b*) L'extase signifiait en outre, dans l'idée que les orthodoxes s'en formaient et que certains oracles montanistes avaient dû contribuer à déterminer en eux, obnubilation de la raison, anéantissement passager des facultés actives de l'esprit, le prophète n'étant plus qu'un intermédiaire passif, un simple récepteur de l'inspiration d'en haut. Cela, nous le voyons clairement dans la réfutation de saint Épiphane, lequel résume une source très ancienne [1], et contemporaine de la première phase du Montanisme. Son objet est de démontrer que les montanistes se trompent absolument quand ils soutiennent qu'il se produit chez le voyant, sous l'influence de l'Esprit, une éclipse momentanée de la raison. Les textes scripturaires qu'ils allèguent à ce propos n'ont point la portée qu'ils leur attribuent : l'exégèse montaniste commet de véritables contresens, faute d'avoir su discerner les acceptions bibliques du mot *extase*. Ainsi, dans *Genèse*, II, 21, extase ne signifie pas autre chose que « sommeil profond », et marque la torpeur, l'anesthésie où Dieu plongea l'homme « afin de le rendre momentanément insensible à l'opération par où il allait lui extraire une côte pour en former la femme ». Ailleurs ἔκστασις signifie tantôt un excès d'étonnement, comme dans tel passage du Psalmiste (*Ps.* CXV, 11) ou des *Actes des Apôtres* (X, 11), tantôt un

ὀλιγοχρόνιος μανία » (éd. Kühn, XIX, 462). — Voir Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, t. III, p. 208-270 ; Rohde, *Psyche*, t. II [2], (1898), la table au mot ἔκστασις ; de Jong, *de Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, 1900, p. 10 ; Reitzenstein, *Hellen. Mysterienreligionem*, p. 150 et *passim*.

[1] Il est très probable que la source exploitée par Épiphane dans le *Panarion*, si elle n'est pas sûrement asiate, utilisait du moins des arguments déjà développés par l'un ou l'autre des polémistes antimontanistes d'Orient. Voir **Sources**, *Introd.*, chap. III.

excès de crainte comme dans le cas d'Abraham, éclairé par une vision sur l'avenir promis à sa race (*Gen.*, XV, 12 et s.). Mais le point sur lequel revient Épiphane avec une insistance jamais lassée, c'est que le vrai prophète parle avec une raison « solide » (ἐρρωμένῃ διανοίᾳ) et avec la pleine intelligence de ses propres paroles. Il apporte l'exemple de Moïse, d'Isaïe, d'Ezéchiel, de Daniel, et toujours il en tire même conclusion : le charisme divin laissait intacte chez eux la liberté de l'intelligence [1]. Ainsi, à l'ordre du Seigneur lui prescrivant de faire son pain sur de la fiente humaine, Ezéchiel opposait d'abord une sorte de protestation stupéfaite, signe évident d'une personnalité intégralement active et présente [2]. Ni chez le Psalmiste, ni chez saint Pierre, ni chez Abraham, la pleine conscience de leurs actes et de leur parole n'était abolie. Et les charismes postérieurs à l'institution de la Loi nouvelle portent l'empreinte du même caractère. Les Apôtres (au moment de l'Ascension du Christ), et Pierre, et Agabus, et Paul, et Jean, tous ont parlé avec une ferme logique qui atteste leur maîtrise d'eux-mêmes, et l'équilibre d'une pensée que le charisme, loin de la troubler, rendait encore plus cohérente et plus lumineuse.

On en arriva donc à poser ainsi le problème : historiquement et absolument, est-il vrai que l'action de l'Esprit, durant le phénomène religieux de la prophétie, se passe dans le sujet sans que le sujet lui-même ait pleine conscience de ce que l'Esprit lui suggère ; ou garde-t-il au contraire le libre usage de sa raison au moment même où Dieu le prend comme intermédiaire pour la révélation des *sacramenta* ? Et, au point de vue de la tradition, on le résolut ainsi du côté catholique : « Ils ne pourront montrer aucun prophète, ni dans « l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament, qui ait été inspiré « par Dieu de cette manière [c'est-à-dire comme Montan et

[1] XLVIII, III.
[2] VIII.

« ses femmes]. Ils ne peuvent revendiquer ni Agabus, ni « Judas, ni Silas, ni les filles de Philippe, ni Ammia de Phila- « delphie, ni Quadratus, ni les autres, quels qu'ils soient, « car ils n'ont aucun rapport avec eux [1]. »

V

Cremer [2] et Bonwetsch [3] se sont approprié ce point de vue et ils admettent que le mode de prophétie montaniste était réellement étranger à la tradition chrétienne. Par contre, Harnack [4] et Weinel [5] estiment que ce mode ne constituait aucunement une nouveauté et que le critère inventé par les catholiques était fiction pure.

Il faut distinguer ici, je crois, la question de *fait* et la question de *théorie*.

A. *En fait*, les prophètes chrétiens antérieurs aux prophètes du Montanisme avaient-ils parlé toujours avec la dignité paisible, l'entière possession de soi, qui étaient requises désormais, et rétroactivement attribuées à tout le prophétisme authentique du passé ? Mieux vaut convenir que nous le savons mal, faute de descriptions circonstanciées. De la *Didaché* elle-même, il y a peu de renseignements précis à tirer. Je ne vois trop sur quoi se fonde Harnack pour identifier si nettement le charisme prophétique qui y est représenté, avec le charisme proprement montaniste [6]. A deux reprises (XI, 7 et 12), il y est dit du prophète qu'il

[1] L'Anonyme dans Eusèbe, V, XVII, 2-3. Voir aussi V, XVI, 7 et les longs développements d'Épiphane dans le *Panarion*.

[2] RE [2], VI (1879), p. 749.

[3] GM, p. 63 et s.

[4] *Die Lehre der zwœlf Apostel*, TU, I, 2 (1884), p. 119 et s. ; 126.

[5] *Die Wirkungen...*, p. 94.

[6] *Die Lehre..*, p. 122.

parle ἐν πνεύματι : mais cette indication est trop peu explicite pour qu'on en puisse déduire des conclusions certaines. Weinel, d'autre part, déclare que la forme des oracles montanistes qui nous sont parvenus ne diffère en rien des autres documents du même genre, tels qu'on peut les extraire des écrits primitifs les plus orthodoxes [1]. Voici la caractéristique générale qu'il en donne : « Les discours réellement *pneumatiques* sont des phrases décousues et concises (*abgerissene, knappe Sätze*), souvent de forme poétique ou avoisinant la poésie. » En réalité, comme document prémontaniste qui réponde exactement à ce signalement, Weinel n'apporte guère qu'un passage d'Ignace, *ad Philad.*, VII, 12.

Certains indices seraient plutôt favorables à la thèse des catholiques. Si ceux-ci s'offensèrent tellement du spectacle que donnaient les extatiques montanistes, c'est évidemment que leurs habitudes étaient dérangées. Cela induirait à penser que le phénomène se manifestait sous des apparences différentes de celle qu'on pouvait encore à cette époque observer (assez rarement, je crois) ici et là. — Puis, indirectement, les préceptes pauliniens servaient bien leur cause. La manière dont saint Paul réglemente la prophétie dans l'Église de Corinthe se serait malaisément conciliée avec le mode désordonné et plus ou moins anarchique des prophètes montanistes : « Quant aux prophètes, prescrit Paul, que deux ou « trois parlent et que les autres jugent. S'il se fait une révé- « lation à un autre de ceux qui sont assis, que le premier « se taise. Car vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre, « afin que tous apprennent et soient exhortés. *Et les esprits* « *des prophètes sont soumis au prophète* [2]. » Paul n'aurait point formulé de semblables ordonnances, s'il n'eût supposé que ceux à qui il s'adressait pouvaient s'y conformer ; et l'obéissance à quoi il faisait appel impliquait chez ceux-ci un certain contrôle de soi, une aptitude à maîtriser le flux

[1] *Op. cit.*, p. 94.
[2] *I Cor.*, XI, 7 et 12.

de la grâce conformément aux intérêts de tous. Une telle discipline eût-elle été compatible avec la prophétie incoercible et dominatrice des coryphées du Montanisme ? — Lisons aussi le *Pasteur* d'Hermas. Nulle part on n'observe que, dans la mise en scène apocalyptique adoptée par l'auteur, celui-ci présente son personnage comme un témoin passif des grandes choses qui lui sont révélées. Au cours même de ses visions, Hermas fait des remarques, soulève des objections, donne son sentiment sur ce qu'il voit et sur ce qu'il entend [1]. Et cela prouve tout au moins que l'auteur envisageait l'attitude normale du prophète de la même façon que Paul, — et que les antimontanistes.

Malgré tout, les catholiques étaient sans doute quelque peu audacieux en attribuant à la prophétie nouvelle une originalité unique par rapport à l'ensemble de la tradition chrétienne. Rappelons-nous que, dans certaines communautés pauliniennes, spécialement à Corinthe, il y avait, à côté du « prophète », le « glossolale » qui, sous l'empire de l'émotion religieuse, s'adressait à Dieu en un langage extatique, inintelligible pour la plupart de ceux qui l'écoutaient, et tout vibrant de cette spontanéité d'effusion qui manque aux oraisons apprises [2]. Sans prétendre à la pleine intelligence de ce phénomène bizarre que déjà saint Jean Chrysostome avouait ne plus comprendre [3], on ne peut pas ne pas être frappé de l'analogie de ces phonations haletantes et confuses

[1] Cf. *Vis.*, I, IV (FUNK, I [2], 423) ; II, IV (*ibid.*, 431), etc.

[2] Voir le livre fondamental d'ÉMILE LOMBARD, *De la Glossolalie chez les premiers chrétiens*. LOMBARD a multiplié les rapprochements avec les faits modernes analogues à ceux dont saint Paul fait mention (cf. p. 9-10 ; 25 et s. ; 107, note ; 108). Y ajouter les exemples fournis par GODET, *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1887, t. II, p. 282, par MOSIMAN EDDISON, *das Zungenreden*, Tübingen, 1911, *passim ;* ou notés dans l'*Amer. Journal of Theology*, avril 1909 ; dans les *Stimmen aus Maria Laach*, fasc. 2 et 3 de 1910 ; dans les *Études* des Pères Jésuites, t. CXXIII (1910), II, 867 et s.

[3] *In Ep. I ad Cor. Hom.* XXIX, XII, 1 (P. G., LXI, 239).

avec quelques-uns des traits par où l'Anonyme d'Eusèbe caractérise la prophétie de Montan.

Déjà Schwegler [1] et Hilgenfeld [2] avaient noté ce rapport. Ritschl leur oppose, il est vrai, une objection sérieuse. C'est que les oracles montanistes qui nous sont parvenus semblent avoir été proférés directement par les prophètes phrygiens, sans intermédiaire ni traduction [3]. Or, le glossolale émettait des sons plus ou moins incohérents, des récitatifs mystérieux, des phrases sans lien, comprises de Dieu seul. Cela est vrai. Mais Ritschl a-t-il observé que le glossolale, une fois sorti de la crise, interprétait lui-même le dialogue intime qu'il venait de soutenir avec Dieu [4] ? A la rigueur, tel autre, se jugeant qualifié à cet effet, pouvait le faire [5], mais souvent il s'acquittait en personne, semble-t-il, de cette transposition indispensable [6].

Je n'oserais aller si loin qu'Hilgenfeld, et assimiler sans réserves des *cas* aussi complexes. Mais il me paraît indubitable que *certaines* des manifestations de la prophétie montaniste offraient une réelle analogie avec la glossolalie paulinienne : d'abord une vive agitation, des paroles entrecoupées, des mots inconnus ; puis, une fois la houle tombée, ces phrases brèves, rythmiques, ces « oracles » traduisant les révélations perçues. Voilà ce que les yeux des catholiques,

[1] *Der Montanismus*, p. 86.

[2] *Die Glossolalie*, p. 115 et s.

[3] *Die Entstehung* [2], p. 490 : « Allein in Beziehung auf die prophetischen Ansprüche des Montan, der Maximilla und Priscilla..., wird nie angedeutet dass sie erst durch Uebersetzung und Erläuterung eines Andern in die verständliche Form gebracht worden seien... »

[4] *I Cor.*, XIV, 5.

[5] *I Cor.*, XIV, 27.

[6] On peut comparer à cette procédure celle qui se trouve signalée dans la déposition de Jacques Dubois, *Théâtre Sacré*, p. 33 : « J'ai vu plusieurs personnes de l'un et l'autre sexe qui, dans l'extase, prononçoient certaines paroles que les assistants croyoient être une langue étrangère. Ensuite celui qui parloit déclaroit quelquefois ce que signifioient les paroles qu'il avoit prononcées. »

déshabitués quelque peu des charismes de jadis, ne surent pas ou ne voulurent pas reconnaître.

B. La question de principe, ou de théorie, ne laissait pas que de réserver encore aux antimontanistes quelqu'embarras.

Certes, nul n'avait jamais soutenu que la prophétie chrétienne dût s'accompagner de « fureur » ou de « délire ». Sur ce point, ils plaidaient une cause gagnée d'avance. Il en allait autrement de cette abolition du *moi*, qu'ils déclaraient condamnable, et incompatible avec la prophétie divinement inspirée. J'ai déjà fait le relevé des expressions par où beaucoup d'écrivains chrétiens, spécialement les apologistes, s'étaient plu à souligner le complet assujettissement du prophète à l'Esprit [1]. L'influence de la pensée alexandrine avait puissamment agi sur leurs idées, à ce point de vue. Philon admettait l'entière passivité du sujet inspiré : « Lorsque brille la lumière divine, avait-il écrit, la lumière « humaine doit disparaître. Nous sommes témoins chez le « prophète du même phénomène. L'intelligence humaine « s'efface à l'arrivée de l'Esprit divin. Il est impossible en « effet à l'élément mortel de cohabiter avec l'élément im- « mortel. L'extase et la folie divine ne peuvent se produire « que par l'obscurcissement de l'âme et la privation de la « raison. Le prophète, lorsqu'il semble parler, garde en « réalité le silence : un autre se sert de sa bouche et de sa « langue comme organes des révélations célestes [2]. » — Selon

[1] Voir plus haut, p. 47 et s.

[2] *Quis rerum diu. haeres*, § 52-53 (COHN-WENDLAND, III, 56 et s.) : « Ὄντως γὰρ ὁ προφήτης καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῖται δ'ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ πρὸς μήνυσιν, ὧν ἂν θέλῃ. » Les mots tels que χρησμός, μανία, ἐνθουσιᾶν, κορυβαντιᾶν reviennent souvent sous sa plume, quand il aborde cet ordre de sujets. Voir JAMES DRUMMOND, *Philo Judaeus*, Londres, 1888, t. II, p. 282 ; BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neut. Zeitalter* [2], Berlin, 1906, p. 516 et s.

Philon, et d'une façon générale selon les Juifs alexandrins [1], il y avait donc, chez le prophète, substitution d'une personnalité à une autre, l'humain n'étant plus que l'instrument tout machinal du divin.

C'est en vertu d'une conception analogue que tant de métaphores compromettantes s'étaient formées sous des plumes chrétiennes.

Au fond, je ne crois pas qu'il convienne d'y lire une définition en quelque sorte métaphysique du rapport entre l'inspiration divine et la personnalité humaine dans l'acte de la prophétie. L'intention de ces écrivains — et c'est surtout aux apologistes que je songe — était tout à fait différente : l'on s'en aperçoit dès qu'on replace dans leur contexte les phrases en litige. S'ils diminuent à ce point le rôle de l'Esprit, c'est par suite de nécessités de polémique, bien plutôt qu'en raison d'une conception réfléchie de ce problème philosophique. Saint Justin, par exemple, s'attache à prouver que la force de la démonstration chrétienne relative à la divinité du Christ vient de la « créance qu'on doit obligatoirement à des prophéties faites avant l'événement ». Il développe donc, depuis le chapitre XXX de sa Ire *Apologie* — et avec plus de suite qu'il n'est accoutumé à mettre en ses exposés, tant il tient à sa preuve — la justification de ce point de vue. Il cite nombre de textes où il lit la promesse d'un Messie. Quand il conclut comme on a vu qu'il le fait, son dessein n'apparaît-il pas clairement ? Il s'agit pour lui de rehausser l'autorité des prophètes annonciateurs du Christ, et dès lors il n'a pas de scrupule à réduire au minimum leur part d'initiative, puisque la crédibilité des oracles proférés par eux s'en accroît d'autant. — Chez l'auteur de la *Cohortatio* comme aussi chez Athénagore une intention

[1] Passage très caractéristique dans Josèphe, *Antiq. Jud.*, IV, VI, 118-9 (NABER, I, 224). Traduction J. WEIL, t. I (1900), p. 245 (noter le « οὐδὲν ἡμῶν εἰδότων »).

sensiblement pareille se trahit. Ils opposent l'inspiration purement individuelle et, par le fait même, diverse et contradictoire des philosophes païens, à l'unité de la croyance chrétienne : et cette unité s'explique parce que justement c'est Dieu, Unité suprême, qui a parlé par leur bouche. — Si, tous, ils soulignent vigoureusement l'activité prédominante de l'Esprit divin, c'est pour bien faire comprendre que les prophètes, ne mettant presque rien *du leur*, méritent, quoiqu'illetrés parfois, d'être écoutés bien plus que les doctes.

Il est manifeste que cette préoccupation apologétique les a amené sà employer des expressions très accentuées, — où la thèse montaniste pouvait rencontrer une justification au moins spécieuse.

Pour dissiper l'équivoque, les polémistes catholiques eurent donc à réagir contre une manière de voir qui était familière innocemment à beaucoup d'esprits cultivés de leur ✓ époque. Mais en secouant ainsi un préjugé hérité des Juifs helléniques, ils ne faisaient autre chose, notons-le bien, que renouer avec la conception paulinienne. Qui donc avait été plus hostile que saint Paul à l'automatisme prophétique [1] ? Qui avait marqué plus énergiquement que lui la maîtrise que doit exercer le prophète sur l'Esprit dont il sent l'influx [2] ? N'est-ce pas justement dans cette indépendance, dans cette autonomie du νοῦς prophétique, qu'il voyait la supériorité de la prophétie sur telle autre manifestation charismatique, telle que la glossolalie, où tout contrôle sur le « subconscient », comme disent les modernes, apparaissait presque impossible [3] ?

La position prise par Miltiade et ses pareils était en somme parfaitement tenable. Au point de vue des faits, ils

[1] Voir *I Cor.*, XIV, 1-25.
[2] *I Cor.*, XIV, 32.
[3] *I Cor.*, XIV, 1 ; 5 ; 39.

simplifiaient avec une hardiesse excessive le passé chrétien. Mais au point de vue des principes, ils trouvaient dans les idées chères à l'Apôtre un très solide appui ; et ils faisaient figure, en face des prétendus *pneumatiques*, de chrétiens trop respectueux de la prophétie véritable pour ne pas la désolidariser de tout ce qui la faisait ressembler aux transports des prêtresses du paganisme, ou aux exaltations échevelées des mystères de Cybèle et de Dionysos [1].

VI

La série des griefs catholiques n'était pas encore épuisée avec ces redoutables discussions sur l'extase, sa nature propre et sa légitimité. Il en est un autre qui dut surgir dès les premiers temps de ces polémiques, car déjà Origène le discute ; il préoccupera Tertullien, Hippolyte, et deviendra bientôt (je le montrerai) un *locus classicus* dans les réfutations des hérésiologues.

[1] A en croire beaucoup d'historiens (surtout NÉANDER, dans la 1re éd. de son *Allgem. Gesch. der christl. Religion* : voy. la note de HARNACK, dans son opuscule sur l'inscription d'Abercius, TU., XII, 4 [1895] p. 24 et 28 ; HILGENFELD, *Ketzergesch.*, p. 596 ; BONWETSCH, GM, p. 148 (il formule d'importantes réserves) ; PREUSCHEN-KRÜGER, *Handb. der Kirchengesch., das Altertum*, p. 85), il y aurait en corrélation directe entre les antiques superstitions phrygiennes, spécialement entre le culte de Cybèle, la Φρυγία θεὸς μεγάλη (cf. RÖSCHER, *Ausf. Lex. d. griech.-u. rœm. Mythol.*, II, 1, 1652) et « l'enthousiasme » montaniste. Depuis les temps les plus reculés, ce culte était célébré en ces contrées au milieu des transports des *Galli* qui se mutilaient et se tailladaient les bras, parmi les sons stridents des flûtes, des *tympana* et des cymbales, et il engendrait chez ses fidèles des troubles psychiques caractérisés (voy. RÖSCHER, *ibid.*, II, 1, 1056). — Si réellement Montan avait été avant sa conversion prêtre de Cybèle, il est possible que ces pratiques orgiastiques aient déterminé en lui un ébranlement des nerfs et du cerveau, une tension de l'organisme, et, pour tout dire, un déséquilibre mental par où il se trouvait prédisposé aux crises dont l'Anonyme d'Eusèbe a tracé le tableau. En dehors de cette influence individuelle, je ne crois pas qu'il y ait lieu d'insister sur le rapport signalé : voy. l'observation déjà indiquée, p. 1.

Ce grief se définit ainsi : le rôle didactique assumé par Maximilla et Priscilla était incompatible avec la tradition catholique ; la femme n'a pas le droit de dogmatiser publiquement ; en s'attribuant une telle prérogative, les prophétesses s'étaient mises en contravention formelle avec les règlements pauliniens.

C'était saint Paul, en effet, qui avait fixé la loi organique par laquelle le ministère de la femme était réglé dans l'Eglise.

On lit dans la première *Épître* au Corinthiens, XIV, 33-35 : « Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne « leur est pas permis de parler, mais qu'elles soient soumises « comme aussi la Loi le dit. Que si elles veulent apprendre « quelque chose, qu'elles interrogent à la maison leurs propres « maris ; car il est honteux pour la femme de parler en assem- « blée. » Paul avait déjà dit, cependant, dans cette même lettre [1] : « Tout homme qui prie ou prophétise, la tête cou- « verte, déshonore sa tête ; et *toute femme qui prie ou pro-* « *phétise*, la tête découverte, déshonore sa tête. » Certains critiques comme Semler, Holsten, Schmiedel, désespérant d'arriver à concilier ces deux passages, ont pris le parti héroïque de les supprimer l'un et l'autre. Voilà qui s'appelle trancher les difficultés ! En réalité, on peut, sans faire violence aux textes, en résoudre l'apparente contradiction. Paul entend réserver le cas où, par une grâce spéciale, telle femme, dans l'assemblée même, recevrait le charisme de prophétie ou du « parler en langues » ; et, ne se reconnaissant pas le droit « d'éteindre l'Esprit [2] », il se contente de déterminer l'attitude extérieure qu'elle devra prendre au moment où elle obéira à cette impulsion extraordinaire. Mais, en dehors de ce cas intrinsèquement anormal et exceptionnel, il estime que la femme doit garder le silence. Elle évitera de demander dans l'assemblée des éclaircissements sur les points qu'elle

[1] XI, 4-5.
[2] *I Thess.*, V, 19 ; cf. *I Cor.*, XIV, 29-39 et *II Cor.*, XII, 1.

ne comprend pas ; — à plus forte raison de se poser en docteur, et de s'émanciper au point d'assumer le ministère de l'enseignement.

La première *Épître à Timothée*[1] est plus catégorique encore : « Que la femme écoute en silence et dans une entière « soumission. Je ne permets point à la femme d'enseigner « ni de dominer sur l'homme ; mais qu'elle garde le silence. « Car Adam fut formé le premier, ensuite Ève. Et Adam ne « fut point séduit, mais la femme séduite tomba dans la « prévarication. Toutefois elle sera sauvée par la génération « des enfants, si elle demeure dans la foi, la charité et la « sainteté jointe à la tempérance. » Cette fois, c'est tout un programme de vie que Paul (ou son disciple) impose péremptoirement aux femmes. Et si l'on y joint d'autres textes encore, tels que *I Cor.*, XI, 8-9 ; *Col.*, III, 18-19 ; *Éph.*, V, 22 et s. ; *Gal.*, III, 28 ; *Tite*, I, 6 ; II, 4, on arrive aisément à recomposer la pensée de l'Apôtre. L'idéal sur lequel Paul demande aux femmes de se régler, est un idéal de vie cachée et modeste, dans le cercle des affections familiales, et de déférence à l'égard de leur mari. Ce dernier article est essentiel. De même que Paul commande aux maris d'*aimer* leurs femmes, il prescrit aux femmes d'*obéir* à leurs maris. M. Godet a fort bien expliqué dans son *Commentaire sur la Ire Épître aux Corinthiens*[2] l'économie de cette subordination : « Il « existe trois relations qui forment entre elles une sorte de « hiérarchie : au plus bas degré, la relation purement « humaine de l'homme et de la femme ; plus haut, la « relation divine-humaine du Christ et de l'homme ; au « degré supérieur, la relation toute divine entre Dieu et le « Christ. Le terme commun par lequel Paul caractérise ces « trois relations est celui de κεφαλή, *tête*. Ce terme figuré « renferme deux idées, celle d'une communauté de vie et « celle d'une inégalité en dedans de cette communauté.

[1] II, 11 et s.
[2] t. II, p. 124.

« Ainsi entre l'homme et la femme : par le lien du mariage « est formé entre eux le lien d'une vie commune, mais de « telle sorte que l'un est l'élément fort et dirigeant, l'autre, « l'élément réceptif et dépendant. » Tout ce qui sent l'émancipation féminine, les initiatives mal réglées, surtout l'action religieuse publique, tout cela heurte de front cet idéal paulinien. L'exclusion de la femme du droit d'enseigner devant tous sur les choses de la foi n'est qu'une application particulière de la conception que Paul s'est formée des droits et des devoirs de la femme.

De cette conception, où chercher l'origine ? Est-il possible de démêler quelques-unes des influences qui ont dû en favoriser chez Paul l'élaboration ? Faut-il y apercevoir, comme le veulent Zscharnack [1] et Bousset, [2] l'action secrète des idées juives courantes, volontiers défiantes à l'égard des aptitudes théologiques de la femme et inclinées à la reléguer au second plan ? Je n'ai pas à le rechercher ici. Ce qui est sûr, c'est que Paul avait été choqué dans ses goûts d'organisateur, dans son amour de l'ordre et de la régularité, par l'importance exagérée et brouillonne que s'attribuaient certaines femmes au sein des communautés dont il avait assumé la direction religieuse, surtout à Corinthe, cité dissolue et d'atmosphère peu favorable à l'esprit de discipline. En deux passages de la *Ire Épître* aux Corinthiens [3], il semble en effet proposer l'exemple des autres communautés aux Corinthiens, amis des discussions intempestives. On sait aussi avec quelle vivacité énergique et mordante il a décrit les allures de certaines jeunes veuves désœuvrées [4]. L'intrigue féminine lui paraissait donc le pire ferment de dissolution pour les groupes chrétiens dont tout son effort

[1] *Der Dienst der Frau...*, p. 72.

[2] *Die Religion des Judentums in neutest. Zeitalter* [2], p. 492.

[3] *I Cor.*, XI, 16 ; XIV, 36.

[4] *I Tim.*, V, 11 et s. ; cf. *II Tim.*, III, 6 (à remarquer l'emploi méprisant du mot γυναικάρια).

tendait justement à resserrer l'unité. Et comme le dévouement payé par tant de femmes à l'Église devait fatalement avoir pour rançon le désir de se mettre en avant, la présomption sous toutes ses formes, il a coupé court aux abus prévus ou déjà constatés en rappelant aux femmes avec netteté et rudesse les raisons qui leur commandaient une plus discrète réserve.

Des préceptes du même ordre, il serait aisé d'en relever un grand nombre dans d'autres textes, de peu postérieurs [1]. En somme, l'idée qui se fait jour à travers tous ces documents, c'est que la place normale de la femme est dans la famille, dans l'exercice des simples devoirs que sa condition lui impose. — Quant à celles à qui la vie familiale était inaccessible pour un motif quelconque, ou qui y préféraient (de quoi elles étaient louées) le célibat, c'est vers l'activité charitable qu'on les invitait à se tourner. Mais aussi volontiers on leur ouvrait le domaine infini de la prière et des bonnes œuvres, aussi résolument leur refusait-on tout accès aux fonctions d'enseignement dogmatique, toute participation prépondérante à l'administration des sacrements, en un mot, tout caractère proprement ecclésiastique.

Voilà à quel état d'esprit venait s'aheurter la prédication de Maximilla et de Priscilla. — Volontiers croirait-on que ceux de leurs fidèles qui entreprenaient d'en démontrer la légitimité assumaient une tâche vaine, et condamnée d'avance. Ce serait conclure trop vite. En effet, pour les acculer à convenir de l'incorrection de leurs prophétesses, il s'agissait d'invoquer, non pas une méfiance imprécise à l'égard des initiatives féminines, non pas de vagues raisons de mauvaise humeur, mais des motifs juridiques, des textes autorisés, et aussi la pratique constante des Églises. Or, 1° saint Paul, le grand promoteur de la législation antiféministe avait

[1] *I Petri*, III, 1 ; Clément de Rome, *I Cor.*, I, 3 (Funk, I², 100) ; *Id.*, XXI, 6 (Funk, I², 128) ; Polycarpe, *ad Phil.*, IV (Funk, I², 300), etc.

pourtant admis une exception : il avait consacré le droit de la femme à « prophétiser ». — Les compagnes de Montan faisaient-elles autre chose qu'exercer ce droit, admis par l'Apôtre lui-même ? 2° Certaines Églises s'honoraient d'avoir compté parmi leurs membres des prophétesses authentiques. Deux cas, au moins, étaient indubitables. Césarée avait connu les quatre filles de Philippe l'Évangéliste : τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι, lisait-on dans les *Actes des Apôtres* [1]. Plus récemment encore, l'Église de Philadelphia, en Asie, avait vu paraître Ammia [2].

Dès lors, pourquoi cet ostracisme ?

L'exception admise par saint Paul plaçait aux mains des montanistes un très précieux atout. Ils y eurent recours dès le début de la controverse, attentifs aussi à mettre en relief l'emploi tenu, du plein aveu de l'autorité ecclésiastique, par cette Ammia et par ces quatre vierges, filles de l'Évangéliste.

Le commentaire d'Origène sur la première *Épître aux Corinthiens*, dont les fragments subsistent dans les « chaînes » que le Cod. Vat. gr. 762 nous a conservées, offre un premier essai de discussion assez intéressant [3]. Rencontrant le précepte très strict inclus dans *I. Cor.*, XIV, 34, Origène songe aussitôt aux aberrations montanistes. Il condescend à écouter avec bienveillance les raisons alléguées par les défenseurs des prophétesses, et il cite la principale. « Philippe « l'Évangéliste avait, disent-ils, quatre filles, et elles prophé- « tisaient. Si elles prophétisaient, qu'y a-t-il d'étrange à ce « que nos prophétesses prophétisent aussi ? » Voici comment Origène dénoue l'objection :

« En premier lieu, puisque vous prétendez que vos femmes « prophétisaient, montrez en elles les signes de la prophétie.

[1] XXI, 9 ; cf. Polycrate, dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXI, 3.
[2] Cf. l'Anonyme, dans Eusèbe, V, XVII, 2-4.
[3] **Sources, n° 56.**

« Ensuite, si les filles de Philippe ont prophétisé, du moins « n'était-ce pas dans les *ecclesiae* qu'elles parlaient : nous « ne voyons rien de pareil dans les Actes des Apôtres, pas « plus du reste que dans l'Ancien Testament. Il est attesté « de Déborah qu'elle était prophétesse. Marie, la sœur d'Aaron, « prit un tambour et se mit à la tête des femmes. Mais on ne « trouverait pas que Déborah ait harangué le peuple, comme « Jérémie et Isaïe. On ne trouverait pas que Holdah, qui « était prophétesse, ait parlé au peuple, — mais seulement « à ceux qui venaient la trouver. Dans l'Évangile même « est mentionnée la prophétesse Anna, fille de Phanuel, de « la tribu d'Aser : mais ce n'est pas dans l'*Ecclesia* qu'elle « parlait. Une femme eût-elle licence d'être prophétesse, « d'après le signe prophétique, il ne lui est pourtant pas « permis de parler dans l'*ecclesia*. Quand la prophétesse « Marie parla, c'est qu'elle était à la tête d'un certain nombre « de femmes. Car (a dit l'Apôtre) « il est honteux pour une « femme de parler dans l'*ecclesia* » et « je ne permets pas à la « femme d'enseigner et de dominer sur l'homme » (*I. Cor.*, XIV, 35 et *I. Tim.*, II, 12).

On discerne les points fondamentaux de l'argumentation d'Origène. Esquissant d'abord une parade, sans la pousser à fond, il invite ses adversaires à montrer chez leurs prophétesses les « signes » de la prophétie. L'expression est calquée sur celle dont saint Paul s'était servi en parlant de lui-même, quand il écrivait aux Corinthiens (*II. Cor.*, XII, 12) : « Les signes à quoi l'on reconnaît l'apôtre (τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου) ont été réalisés parmi vous par une patience à toute épreuve, par des miracles, des prodiges et des vertus. » Il s'agit évidemment des critères que les premières générations chrétiennes s'étaient efforcées de déterminer pour rendre plus aisé le départ entre faux prophètes et prophètes véritables : de ces critères, une entière rectitude de vie et de doctrine était, nous l'avons vu, le principal. — Après avoir ainsi posé la question préalable, Origène établit le principe auquel il paraît tenir surtout : il constate que toutes les prophétesses

dont il est fait mention dans l'Ancien et le Nouveau Testament se sont inspirées pratiquement de la règle que saint Paul devait prescrire aux Corinthiens. Elles ont prophétisé, non pas en public, non pas dans les assemblées, mais à huis-clos : il le conjecture pour les filles de Philippe, à défaut d'indication contraire des *Actes ;* il l'affirme en ce qui concerne Déborah, Holdah et Anna. Le cas de Marie, sœur d'Aaron, lui apparaît un peu différent. Elle parlait devant une collectivité : mais cette collectivité se composait de femmes uniquement, d'après l'*Exode*. Elle avait donc su éviter, elle aussi, le péril de « dominer sur l'homme ».

Voilà la thèse d'Origène. N'y pourrait-on noter quelque douteuse chicane, c'est ce qu'on est en droit de se demander. En tout cas cette thèse eût été bien plus forte si Origène avait pris la peine de développer son interprétation personnelle de *I. Cor.*, XI, 3. S'agissait-il vraiment là d'une prophétie privée ? Saint Irénée en avait jugé différemment [1] : « In « ea Epistola quae est ad Corinthios... scit (Paulus) uiros « *et mulieres in ecclesia* prophetantes. » Même au cours de la polémique ultérieure, dont nous aurons à suivre la fortune, la question ne fut jamais parfaitement posée. Mais on voit dans quel esprit on la résolut, et cela dès les premiers temps, du côté catholique.

VII

Telle était la méticulosité avec laquelle les antimontanistes cherchaient à se maintenir sur le terrain de la tradition pour en forclore leurs adversaires, et déclarer irrecevables leurs prétentions. En d'autres questions encore, parfois embarrassantes ou délicates, ce fut de la même tactique

[1] *Adu. Haer.*, III, XI, 9 (P. G., VII, 891).

qu'ils usèrent, quitte à suppléer par des solutions nouvelles, mais qui se défendaient de l'être, au silence de la tradition, là où ils ne pouvaient en invoquer le témoignage explicite.

Ainsi, l'argument que les montanistes tiraient de l'abnégation de leurs martyrs ne manquait pas d'une efficacité périlleuse. Il touchait au bon endroit le sentiment catholique. Sur les indifférents eux-mêmes la patience chrétienne n'exerçait-elle pas d'ordinaire une étrange force d'attraction [1] ? Comment croire que, dans les milieux phrygiens, beaucoup n'éprouvassent pas quelque scrupule à condamner sans réserves des sectaires dont l'âme savait se hausser à une telle ferveur de sacrifice ? Les polémistes qui s'étaient assigné pour tâche d'entraver à tout prix la propagande montaniste s'efforcèrent de dissiper cette séduction, à laquelle les plus nobles surtout pouvaient se laisser prendre.

Il y eut d'abord, semble-t-il, une tentative infructueuse pour contester les faits eux-mêmes. L'Anonyme affirme de la façon la plus nette que les montanistes n'ont jamais eu de martyrs (V, XVI, 12) : « Il y en a-t-il un seul, mes chers amis, « parmi ceux qui ont commencé à parler à la suite de Montan « et de ses femmes, qui ait été pourchassé par les Juifs ou « tué par les méchants. Pas un ! En est-il un seul qui ait été « saisi et crucifié pour son Nom ? Pas davantage. Aucune « femme a-t-elle été flagellée dans les synagogues des Juifs « ou lapidée ? Non : nulle part semblable fait ne s'est pro- « duit... » Mais, chose curieuse, il n'hésite pas à se contredire un peu plus loin, et Eusèbe a laissé naïvement subsister cette contradiction que la quasi juxtaposition des extraits fait éclater davantage encore (V, XVI, 22) : « Lorsque les « fidèles de l'Église sont appelés au martyre de la foi ortho- « doxe et qu'ils se trouvent avec des martyrs, partisans de « l'hérésie phrygienne, ils s'écartent d'eux et vont jusqu'au « bout sans frayer avec eux... »

[1] Tertullien, *Apol.*, L, 15.

M. Selwyn[1] a essayé d'expliquer cette incohérence en supposant qu'un certain délai se serait écoulé entre la publication du deuxième livre de l'Anonyme, auquel appartient le premier passage, et celle du troisième livre, dont le second texte fait partie. Mais, outre que l'hypothèse est « en l'air », comment croire qu'à la date relativement tardive où l'Anonyme commença d'écrire, les montanistes n'eussent encore fourni aucun confesseur de la foi ; puis, qu'entre la rédaction du second et du troisième livre, il y en ait eu une floraison soudaine ?

Si l'on tient à concilier les deux morceaux — et cela est sans doute plus raisonnable, puisque l'Anonyme n'a guère pu, à moins d'une singulière inadvertance, affaiblir ainsi ses propres démonstrations —, on doit admettre que le premier texte se réfère aux conducteurs du mouvement plutôt qu'au gros de leurs troupes. Notons les expressions que l'Anonyme emploie : « Ἔστιν τις... τούτων τῶν ἀπὸ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν λαλεῖν ἀρξαμένων... » ; il s'agit donc ici de ceux des sectaires, hommes ou femmes, à qui Montan avait communiqué par contagion son extraordinaire volubilité prophétique (λαλεῖν), privilégiés qui n'étaient sans doute que le très petit nombre. Ce qui favorise notre interprétation, c'est que, sans désemparer, il raconte la mort piteuse de Montan, de Maximilla et de Théodote. — Mais l'immunité des protagonistes n'impliquait point que de moins haut placés eussent évité pareillement de payer de leur personne. C'était donc dans les masses montanistes que la prophétie nouvelle avait rencontré ses meilleurs « témoins ».

Bon gré mal gré, les catholiques étaient réduits à convenir du fait. Allaient-ils en conclure que les idées de la secte, inspiratrices de la persévérance des martyrs qui s'y rattachaient, étaient par là démontrées dignes de foi ? A une

[1] *The christian prophets and the prophetic Apocalypse*, p. 36.

pareille conséquence ils ne pouvaient consentir. Ils furent ainsi amenés à serrer de près la question de la valeur apologétique du martyre, et à l'évaluer avec une netteté qui n'avait pas encore été atteinte jusque-là [1]. Ils posèrent en principe que le martyre n'est nullement, par sa vertu propre, signe péremptoire de la vérité de la doctrine dans laquelle et pour laquelle meurt le martyre : « Il y a d'autres hérésies, « déclare l'Anonyme (V, XVI, 21), qui ont des martyrs en « aussi grand nombre et certes nous ne sommes pas d'accord « avec elles pour cela ni ne conviendrons qu'elles possèdent « la vérité, En première ligne les partisans de l'hérésie de « Marcion, les Marcionistes, comme on dit, affirment qu'ils « ont une multitude de martyrs ayant souffert pour le Christ ; « mais ils ne confessent pas le Christ lui-même conformément « à la vérité. »

Théorie, remarquons-le, qui a été, dans l'antiquité chrétienne, celle d'hommes tels que saint Cyprien ou saint Augustin [2]. Elle se ramène à ceci : la doctrine garantit le mérite surnaturel du martyre, ce n'est pas le martyre qui

[1] On trouve, de cette théorie, une très brève esquisse chez Irénée, IV, XXXIII, 9 (P. G., VII, 1078) : « Opprobrium enim eorum qui persecutionem patiuntur propter iustitiam... *sola Ecclesia pure sustinet.* »

[2] Saint Cyprien, *de Unit. Eccl.*, XIV (HARTEL, p. 222) : « Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est : ad regnum peruenire non poterit qui eam quae regnatura est dereliquit. Occidi talis potest, coronari non potest. » Cf. *Ibid.*, XIX (H., p. 227) ; *De domin. Orat.*, XXIV (HARTEL, p. 285) ; *Ep.*, LXXIII, 21 (H., p. 794) ; *de Rebapt.*, XI (Appendix, p. 83, l. 9). — Conc. Laodicée [entre 343 et 381], can. 34 (HEFELE-LECLERCQ, I, II, 1017) : « Ὅτι οὐ δεῖ παντὰ χριστιανὸν ἐγκαταλείπειν μάρτυρας Χρίστου, καὶ ἀπιέναι πρὸς τοὺς ψευδομάρτυρας, τουτέστιν αἱρετικούς, ἢ αὐτοὺς πρὸς τοὺς προειρημένους αἱρετικοὺς γενομένους, οὗτοι γὰρ ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ τυγχανουσιν. Ἔστωσαν οὖν ἀνάθεμα οἱ ἀπερχόμενοι πρὸς αὐτούς. » — Saint Augustin, *Contra Cresconium*, III, 47, 51 (PETSCHENIG, CV, LII, p. 459, l. 20) «... et tandem intellegat quod Christi martyrem non facit poena, sed causa. » De même, *Ep.*, CCIV, 4 (GOLDBACHER, CV, LVII, pars 4, p. 319, l. 19) «... cum martyrem non faciat poena, sed causa » ; *Enarr. in Ps. XXXIV*, II, 13 (P. L., XXXVI, 340) : « Itaque martyres non facit poena, sed causa. » Voir encore l'épitaphe acrostiche composée par Augustin pour le diacre Nabor : MONCEAUX, *Hist. litt.*, IV, 473.

atteste *per se* le caractère surnaturel de la doctrine. Il est intéressant de surprendre ici une des premières manifestations de cet exclusivisme, au resserrement duquel la réaction antimontaniste est loin d'avoir été étrangère.

Il faut revenir encore, pour en marquer l'intention secrète, sur un reproche, formulé par l'Anonyme, que je citais tout à l'heure. L'Anonyme insinue qu'elle est bien bizarre, cette tolérance dont les protagonistes de la prophétie jouissent de la part des ennemis de la foi. On sait combien tendus étaient en maint endroit et spécialement en Asie, les rapports entre Juifs et chrétiens. Fort nombreux dans cette province [1], les Juifs faisaient la vie dure à ceux-cie, t dès les origines de la prédication chrétienne, on entend des doléances à ce propos [2]. Peu de temps avant les débuts du Montanisme,

[1] Philon atteste qu'il y avait des Juifs en grand nombre dans toutes les villes d'Asie : « Ἰουδαῖοι καθ' ἑκάστην πόλιν εἰσὶ παμπληθεῖς Ἀσίας τε καὶ Συρίας. » (*Legat. ad Caium*, § 33). E. Schürer a pu, en utilisant les données fournies par Josèphe, par Cicéron dans le *pro Flacco*, par les inscriptions, etc., relever leurs traces dans les cités dont le nom suit (*Gesch. des jüd. Volkes*, 4me éd., 1909, t. III, p. 13 et s.) : Adramytte, Pergame, Phocée, Thyatire, Magnesie sur le Sipyle, Smyrne, Sardes, Philadelphie, Hypaepe, Colophon, Éphèse, Tralles, Nyse [?], Mynde, Halicarnasse, Cnide, Milet, Iase, Sale, Laodicée, Apamée, Hierapolis, Acmonie, Dorylée, Antioche de Pisidie, Termesse [?], Phasalis, Coryce [une inscription tardive], Limyre, Tlos, Side, Tarse, Coryce de Cilicie, Iconium, Germe de Galatie, Césarée, Panticapée. Il y a aussi des témoignages qui certifient leur diffusion dans la Pamphylie, la Bithynie, le Pont. M. W. M. Ramsay (DB III, 868) indique quelques-unes des raisons qui avaient favorisé l'installation des Juifs en Asie : « The Jews, écrit-il, were much favoured by the Seleucid Kings, as trustworthy colonists in the many cities which they founded to maintain their empire in Asia Minor, especially along the routes leading from their capital at syrian Antioch trough Cilicia and Lycaonia into Southern Phrygia and Lydia. » M. Ramsay rappelle aussi les grands privilèges qui leur furent accordés par Seleucus Nikator (301-280 av. J.-C.). La richesse des Juifs d'Asie peut être évaluée approximativement grâce à l'édit de Flaccus (Cic., *pro Flacco*, xxviii ; Th. Reinach, *Textes grecs et rom. relatifs au Judaïsme*, p. 240).

[2] *Actes*, xiv, 2 ((témoignage relatif à Iconium) ; xiv, 19 (Lystra) ; xx, 18-19 (Asie, en général) ; *Apoc.*, ii, 9 et iii, 9 (Smyrne et Philadelphie).

les Juifs avaient donné de nouvelles preuves de leur animosité lors du martyre de Polycarpe[1], mort par le feu à Smyrne : « La foule, raconte l'auteur de la *Passion*, se répandit sur le « champ dans les ateliers et dans les bains pour y chercher « du bois et des fagots. Selon leur habitude, c'étaient les « Juifs qui montraient le plus d'ardeur à cette besogne. » L'observation de l'Anonyme s'éclaire à la lumière de ces faits. Mais elle ne prend sa pleine valeur qu'en fonction de la prédiction du Sauveur : « Voici que je vous envoie des « prophètes, des sages et des docteurs ; vous tuerez et cruci- « fierez les uns, et vous en flagellerez d'autres dans vos « synagogues et vous les poursuivrez de ville en ville[2]. » Puisqu'ils n'étaient jamais inquiétés par les Juifs, c'était donc que les prophètes montanistes ne venaient pas de la part du Christ. Autrement il eût fallu admettre que l'événement pût infliger un démenti à la parole divine.

Chaque évolution qui s'effectuait dans la secte donnait occasion à une censure nouvelle. Les catholiques incriminaient les montanistes pour avoir des prophètes non conformes au type héréditaire, — et au nom même de la croyance générale à la perpétuité du charisme de prophétie, ils les blâmaient de n'en avoir plus, depuis que Montan, Priscilla et Maximilla, dernière survivante du trio, avaient disparu. Écoutons l'Anonyme : « Si, comme ils le prétendent, après Quadratus « et Ammia de Philadelphie, les femmes qui entouraient « Montan ont recueilli le charisme prophétique, qu'ils mon- « trent qui, parmi les disciples de Montan et de ses femmes, « a recueilli d'eux ce don par héritage ! Car l'Apôtre pense « qu'il faut que le charisme prophétique existe dans toute « l'Église jusqu'à la dernière parousie. Mais ils n'auraient « personne à montrer depuis quatorze ans que Maximilla

[1] *Mart. Polyc.*, XIII, 1 (et *passim* : XII, XVII, etc.).
[2] MT., XXIII, 34.

est morte [1]. » Ici encore c'était saint Paul qui devenait l'inspirateur et le garant du grief orthodoxe [2].

Il n'était pas jusqu'aux expressions même, employées en certains cas par les catholiques, qui ne fussent choisies et calculées en vue de déterminer une impression hostile.

Quand les fidèles d'Asie se réunirent pour examiner les enseignements des prophètes, le résultat de leurs délibérations fut que ces enseignements étaient « profanes », « βεβήλους » (*H. E.*, V, XVI, 10). Le mot appartenait à la langue grecque classique [3]. Mais saint Paul en avait accentué la portée morale et religieuse en l'employant à diverses reprises, particulièrement pour caractériser l'enseignement de certaines sectes hostiles au mariage et à l'usage des « aliments créés par Dieu ». (I. *Tim.*, IV, 7) : βέβηλοι καὶ γραώδεις μῦθοι. On peut donc croire que l'expression ne fut pas choisie au hasard, soit par les synodes asiates, soit par l'Anonyme qui rappelle leur décision. Elle évoquait dans les mémoires chrétiennes le souvenir des blâmes pauliniens, et y suscitait une association d'idées dont les novateurs ne pouvaient tirer qu'un sérieux préjudice.

On en doit dire autant de la manière dont Apollonius stigmatise les mots « vides de sens » que débitait Thémison. Ces λόγοι τῆς κενοφωνίας ne faisaient-ils pas songer, définis de la sorte, aux propos hérétiques, — gangrène au progrès lent, mais infaillible —, contre lesquels saint Paul, vers la fin de la *Ire à Timothée* avait prémuni son disciple [4] ?

Cette surenchère de « traditionalisme », j'en découvre un témoignage nouveau dans le préambule par où l'Anonyme d'Eusèbe ouvre sa réfutation :

[1] V, XVII, 4.

[2] Pour les textes pauliniens sur lesquels les catholiques s'appuyaient sans doute, voir p. 122.

[3] Thucyd., IV, 97 ; Euripide, *Héraclides*, 404. De même Philon, *Vita Mos.*, III, 18.

[4] *I Tim.*, VI, 20 ; *II Tim.*, II, 16.

« Depuis un fort long temps, tu me commandes, cher « Avircius Marcellus, d'écrire un ouvrage contre l'hérésie de « ceux qu'on appelle les partisans de Miltiade. Je suis demeuré « jusqu'à présent sans me décider. Non que je fusse embar- « rassé pour réfuter le mensonge et pour rendre témoignage « à la vérité, mais parce que je redoutais et me gardais avec « soin de paraître en quelque manière faire des additions ou « des surcharges aux paroles du Nouveau Testament de « l'Évangile. Car celui qui entreprend de régler sa vie sur « l'Évangile même ne doit ni y ajouter ni en retrancher. »

L'Anonyme n'a donc pu se défendre d'une longue répugnance à composer un ouvrage contre les novateurs, en dépit de la confiance qu'il avait en sa cause et de l'ample matière dont il disposait. Quelle est au juste la portée de ce scrupule. J'y crois discerner les éléments que voici : 1° L'Anonyme veut faire entendre qu'il est inutile, en de tels sujets, d'accumuler les réfutations écrites. Bien interprété, l'Évangile suffit à tous les besoins, et, pour déceler le mensonge des hétérodoxes, il suffit de montrer la disconvenance de leurs idées avec les préceptes du Christ. 2° Non seulement cela est inutile, mais cela est dangereux, car cette prétention d'en dire plus que le Nouveau Testament là où le Nouveau Testament dit tout, enveloppe forcément quelque irrespect. — Et pour mieux souligner le caractère de la réserve qu'il recommande, l'Anonyme la définit par des mots néo-testamentaires : ἀφελεῖν — et le sens général du morceau — font songer à la clausule de l'*Apocalypse* (XXII, 18-19) ; ἐπιδιατάσσεσθαι rappelle *Galates*, III, 15 [1]. 3° Si l'Anonyme se pare d'une discrétion à ce point circonspecte, c'est qu'il compte par là faire d'autant plus fortement ressortir l'intempérance de l'audace montaniste qui répand partout des écrits dont elle donnerait volontiers quelques-uns pour de véritables

[1] Tertullien reproche aux hérétiques les *adiectiones* et *detractiones* qu'ils pratiquent sur les textes scripturaires (*de Praesc.*, XVII, 1).

suppléments à l'Évangile. Derrière les formules oratoires dont il use, une intention de polémique se dissimule. 4° On aurait donc tort de construire sur ce *prooemium* toute une théorie relative à l'incuriosité littéraire des premières générations chrétiennes. Harnack [1] et Wendland [2] ont, ce me semble, un peu trop pressé les propos de l'Anonyme. La délicatesse qu'il fait voir ne l'a pas empêché de rédiger tout de même son opuscule ; et s'il se montre si scrupuleux, c'est une manière de faire grief à d'autres de ne l'être point suffisamment.

VIII

J'ai montré quel fut, durant cette période, l'esprit de la polémique antimontaniste dans les milieux qui se piquaient de stricte orthodoxie ; quelle application, quel raffinement de zèle, déployèrent les champions de la grande Église parmi ces escarmouches continuelles, pour paraître ne jamais dévier des sentiers tracés, et des positions reconnues comme doctrinalement sûres.

Or il semble acquis que de fort bonne heure, en Asie même, il y eut un petit groupe de catholiques qui, faisant fi de toute demi-mesure, résolurent d'endiguer, de tarir le

[1] ACL, p. XXI-XXII. — *Id.*, dans les *Sitz.-Ber.* de l'Académie de Berlin, 1910, I, 117, note 2 : « Schrifstellerei, zumal in diesem Falle, wo es sich um Heiliges handelte, galt in der ältesten Kirche als ein verantwortungsvolles und gefährliches Geschäft. » Il va de soi que cette observation contient une très large part de vérité ; mais il y a des précautions oratoires qu'il ne faut point trop prendre pour argent comptant.

[2] WENDLAND, dans A. GERCKE et E. NORDEN, *Einl. in die Altertumswissenschaft*, Leipzig und Berlin, t. I, 1910, p. 417 : « Die ältesten Schriften dienten nur der Erbauung und praktischen Zwecken. Erst im 2 Jh. wird den Gefahren der Zersplitterung die Sammlung der « apostolischen » Schriften, das N. T. entgegengesetzt. Manche meinten, an diesem Buche genug zu haben, und noch um 200 konnte *die Frage debattiert werden, ob man andere Schriften brauche und Schrifstellerei gestattet sei.* »

débordement montaniste, en s'attaquant à ses sources essentielles.

C'était principalement par certains versets du IVme Évangile que les montanistes justifiaient, je l'ai dit, la mission du « Paraclet » Montan ; par l'*Apocalypse* qu'ils autorisaient leurs vues eschatologiques, leur espoir en la descente prochaine de la Jérusalem céleste, etc. Ce fut donc contre l'*Apocalypse*, contre le IVme Évangile que ces adversaires nouveaux dirigèrent leur principal effort, soit que le Montanisme eût confirmé dans leur esprit une disposition préexistante défavorable à ces livres, soit qu'il l'eût créée chez eux par l'usage ou l'abus qu'il en faisait.

Saint Épiphane, qui leur a consacré un long chapitre dans son grand catalogue hérésiologique, le *Panarion*, les appelle « Aloges ». Il revendique à deux reprises la paternité de cette dénomination [1]. Il est très probable, quoi qu'en dise Lightfoot [2], qu'elle lui appartient en effet. Épiphane n'aime pas à avoir, dans ses séries, des hérétiques anonymes : les formules vagues, comme celle dont s'accommode son contemporain Philastre « *Sunt quidam haeretici...* », *Alia est haeresis quae dicit...* », etc., ne satisfont pas son besoin de clarté (clarté souvent, d'ailleurs, tout artificielle). Le nom d'Aloges, en même temps qu'il marquait l'hostilité de ces opposants à saint Jean, théologien du *Logos*, offrait cet autre avantage de les ridiculiser par le double sens qu'il suggérait (= « sans Logos » et « sans raison ») [3].

[1] *Pan.*, LI, III (Œhler, *Corp. Haer.*, II, II, 50) et LI, XXVIII (*Ibid.*, p. 98).

[2] *S. Clemens of Rome*, II, 394.

[3] Ces jeux de mots étaient chers aux hérésiologues : Νοητός — ἀνόητος, dans Épiphane, *Pan.*, LVII, II ; voir aussi le poème de saint Prosper sur les Ἀχάριστοι [= 1° qui rejettent la grâce ; 2° ingrats. P. L., LI, 91-148]. Autres spécimens dans Œhler, *Corp. Haer.*, I, p. 54, note sur le § LIII de Philastre. Comp. saint Augustin, *Contra Faustum*, XIX, XXII. — On aurait tort de conclure de ce calembourg que ces opposants en voulaient à la théorie elle-même du Logos, ou que du moins ils faisaient porter sur

Quelle était donc, d'après Épiphane, l'erreur propre aux Aloges ? Elle consistait à rejeter l'Évangile de Jean et l'*Apocalypse* comme « indignes d'être dans l'Église [1] ».

Encore s'ils n'eussent exclu que l'*Apocalypse*, on aurait pu, remarque Épiphane [2], mettre cette inconvenance au compte d'une susceptibilité critique excessive, éveillée par les nombreuses obscurités de cet ouvrage. Mais c'est aux deux écrits johanniques qu'ils s'en prenaient, niant que l'apôtre Jean en fût l'auteur et les attribuant à Cérinthe, — cet hérétique à qui Jean avait témoigné avec tant de vivacité son horreur, jadis, dans les thermes d'Éphèse [3].

Quels arguments apportaient-ils contre le IVme Évangile ? Ils s'attachaient principalement aux contradictions qu'ils pensaient découvrir entre cet Évangile et les trois synoptiques (ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις) [4]. Épiphane en donne quelques spécimens. Dans le IVme Évangile, le choix que le Christ fait de ses disciples est présenté comme immédiatement consécutif à la prédication de saint Jean-Baptiste, et tout de suite se développe le récit des noces de Cana où Jésus apparaît entouré d'eux. Or, Matthieu, Marc et Luc racontent qu'il passa d'abord quarante jours dans le désert

cette théorie le principal de leur polémique. Cf. STANTON, *the Gospel as hist. Documents*, Part. I (1903), p. 203, n. 4. — Le nom d'Alogius qui se rencontre dans quelques inscriptions d'Afrique n'a rien à voir avec la secte des Aloges, quoi qu'en dise THIELING, *der Hellenismus in Kleinafrica*, Leipzig et Berlin, 1911, p. 131.

[1] *Panarion*, LI, III (*in fine*).

[2] *Ibid.*

[3] Eusèbe, *H. E.*, III, XXVIII, 6 ; cf. IV, XIV, 6. On savait par cette anecdote même que Cérinthe avait vécu dans le même temps et (occasionnellement) dans les mêmes milieux que Jean. De là l'idée de lui imputer les criminelles falsifications qu'il aurait fait circuler sous le nom de l'apôtre. Rien dans ce que nous savons des théories de ce juif égyptien ne le désignait plus qu'un autre pour jouer le rôle que les Aloges lui imputaient, du moins en ce qui concerne le IVme Évangile. Voy. DCB, art. *Cerinthus ;* V. H. STANTON, *op. cit.*, p. 205 et s. ; KUNZE, *de Hist. Gnosticimi fontibus nouae quaestiones*, Leipzig, 1894, p. 60 et s.

[4] *Pan.*, LI, IV.

où il fut tenté par le démon ; et c'est seulement après cette épreuve qu'il aurait groupé des disciples autour de lui [1]. Généralisant l'objection, les « Aloges » allaient jusqu'à traiter de « mensonger » le IVme Évangile pour avoir laissé tomber tous les événements antérieurs aux noces de Cana, que rapportent les synoptiques [2]. Ils remarquaient encore qu'il y est fait allusion à deux Pâques célébrées par le Christ, tandis que les autres évangélistes ne font mention que d'une seule Pâque [3]. Et de tout cela ils concluaient que l'Évangile pseudo-johannique était confus, mal ordonné (ἀδιάθετος) [4], tout à fait indigne d'être reçu comme authentique.

Saint Épiphane ne ménage pas sa peine pour annuler ces griefs. Sa réfutation, extrêmement prolixe, comme il fallait s'y attendre, s'étend sur plus de vingt-cinq chapitres [5]. Il s'attache à faire comprendre l'économie véritable de la rédaction des Évangiles ; comment, là où ils ne se superposent pas, ils se complètent, sans jamais se contredire [6] ; comment chaque Évangéliste s'est assigné sa tâche spéciale et l'a conduite selon que les circonstances l'exigeaient, vu qu'il était indispensable de rectifier les idées erronées, les objections frivoles auxquelles successivement Matthieu, Marc et Luc avaient donné prétexte [7] ; comment, venu en dernier lieu, Jean a insisté sur la doctrine du Verbe divin, à laquelle Luc avait à peine touché [8] ; comment, enfin, si l'on recompose les récits des quatre Évangiles en observant soigneusement l'ordre des temps et la succession des événements, on se

[1] *Ibid.*
[2] *Pan.*, LI, XVIII.
[3] *Pan.*, LI, XXII.
[4] *Pan.*, LI, XVIII.
[5] § V-XXXII.
[6] *Pan.*, LI, IV ; cf. XV.
[7] § VI.
[8] § XII.

rend compte qu'il n'y a chez eux ni obscurités, ni contradictions, en dépit de ce qu'affirment les Aloges [1]. — Épiphane ne se contente pas de ces vues d'ensemble. Il institue des discussions particulières, extrêmement minutieuses, pour démontrer à ceux-ci, par exemple à propos de la pluralité des Pâques, qu'ils n'ont rien compris aux textes dont ils se prévalent, et que ce n'est ni d'une, ni de deux Pâques que parlent les Évangiles, mais bien de trois [2].

Jusqu'ici, c'est autour de l'Évangile attribué à Jean que la lutte s'est déroulée. Épiphane indique ensuite la manière dont les Aloges envisageaient l'*Apocalypse* [3]. Leurs objections étaient, semble-t-il, d'un genre assez différent. Ils affectaient de s'égayer de la mise en scène aménagée par le voyant [4] : ces « anges », ces « trompettes », ces descriptions à grand spectacle, leur apparaissaient comme une fantasmagorie ridicule, dépourvue de toute utilité au point de vue moral et religieux. Je réserve un grief, plus précis, pour y revenir tout à l'heure.

En somme, comment Épiphane représente-t-il les Aloges ? Il les représente comme des esprits très positifs et très pointilleux dont l'hostilité à l'égard des écrits johanniques reposait sur des considérations de détail, sur l'impossibilité de les mettre d'accord, soit avec les autres Évangiles, soit avec les exigences du sens religieux.

Mais cette opposition procédait-elle uniquement de raisonnements d'ordre critique, ou ne venait-elle pas à l'appui de certaines théories dogmatiques, ou de certaines antipathies secrètes qu'ils auraient essayé de justifier après coup par des analyses textuelles et verbales ?

[1] § XV.

[2] § XXII et s.

[3] § XXXII et s. (Œhler, *Corp. Haer.*, II, II, p. 105).

[4] Τάδε χλευάζοντες (§ XXXII) ; ἐνόμισαν γὰρ οἱ τοιοῦτοι, μή πη ἄρα γελοῖόν ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

Tout entier à ses réfutations particulières, Épiphane a un peu oublié d'élucider cette question. Ce qui est sûr, c'est que, leur manie antijohannique mise à part, il considérait les Aloges comme orthodoxes [1]. En outre, il formule dans sa conclusion un jugement d'ensemble qui est susceptible de nous fournir une orientation [2]. J'en donne ici la traduction :

« Ces gens-là, ne recevant pas l'Esprit-Saint, sont jugés « au point de vue pneumatique comme n'entendant rien aux « choses de l'Esprit (μὴ νοοῦντες τὰ τοῦ πνεύματος). Ils veulent « parler conformément à la raison et ils ne reconnaissent pas les « charismes qui s'opèrent dans la sainte Église (οὐκ εἰδότες τὰ ἐν « τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα), — charismes que l'Esprit-Saint a « exposés véritablement, en pleine force, en plein et solide « équilibre intellectuel (ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει « καὶ ἐρρωμένῳ νῷ). Ainsi firent les saints prophètes, les saints « apôtres, et parmi eux saint Jean, qui donne une part « du même charisme saint dans son Évangile, ses Épîtres « et l'Apocalypse. Ce sont ceux-là qu'atteint la parole (de « l'Écriture) : « A celui qui blasphème contre l'Esprit-Saint, « il ne sera pardonné ni dans le siècle présent, ni dans le « siècle à venir (Mc, III, 29) »... Et en effet, ils ont combattu « contre les paroles articulées par l'Esprit. »

Sans doute est-ce dans ce morceau qu'il faut démêler la préoccupation occulte des Aloges, leur pensée de derrière la tête ? Ils en voulaient aux « charismes », ils témoignaient une malveillance caractérisée aux manifestations de l'Esprit. De

[1] Δοκοῦσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν (§ 4). LIPSIUS se trompe absolument quand il veut qu'Épiphane insinue que les Aloges avaient accueilli une christologie suspecte (*Die Quellen der aelt. Ketzergesch.*, p. 102 et s.). Dans les passages que cite LIPSIUS rien ne prouve qu'Épiphane vise les Aloges ; spécialement au § XVIII (ŒHLER, *Corp. Haer.*, II, II, p. 80), il est arbitraire de donner le même sujet à λέγουσι et à νομίζοντες, comme LIPSIUS l'admet (p. 103, n. 2). Les insinuations de E. SCHWARTZ dans le même sens sont également dénuées de fondement : *Abh. d. Gött. Ges. zu Göttingen*, phil. hist. kl., N. F., VII (1904), p. 30, n. 2.

[2] § XXXV (ŒHLER, p. 110).

quels « pneumatiques » ces apneumatiques étaient-ils donc les ennemis ? Les expressions qu'emploie Épiphane dans ce morceau rappellent étrangement celles qu'il répète à satiété dans les chapitres du *Panarion* consacrés au Montanisme. Et il n'y a point là pures rencontres verbales. C'est bien de ce côté qu'il convient de chercher les adversaires visés par les Aloges. Le § XXXIII, dont j'ai tout à l'heure ajourné l'examen, ôte toute espèce de doute à ce sujet. Il se rattache à la polémique des Aloges contre l'*Apocalypse*. Sur un point spécial, sur un fait d'histoire, ils se flattaient de prendre l'auteur de ce livre en flagrant délit d'inexactitude.

Voici le passage en sa teneur littérale :

« Certains d'entre eux s'en prennent à un mot de cette « même *Apocalypse*, et en tirent matière à contradictions. « Il y est dit, observent-ils : « Écris à l'ange de l'Église de « Thyatire. » Or il n'y a point d'Église chrétienne à Thyatire. « Comment a-t-il pu écrire à une Église qui n'existe pas ?

« Mais il est manifeste que leurs objections même les « obligent à se rallier à la vérité. Car s'ils disent : « Il n'y a « pas actuellement d'Église à Thyatire », ils montrent que « Jean a prophétisé. Tandis que ces (adversaires de l'*Apo-* « *calypse*) habitaient dans cette ville, les Cataphrygiens s'em- « parèrent, tels des loups, de l'esprit des innocents fidèles, et « firent passer à leur hérésie la ville tout entière. Et ceux qui « rejetaient l'*Apocalypse* la combattaient à cette occasion « pour en renverser la doctrine.

« Mais maintenant, grâce au Seigneur, voici qu'en ce « moment, après cent douze années, il y a une Église (à « Thyatire), église florissante, et plusieurs autres s'y trouvent « aussi. Mais alors l'Église tout entière (de Thyatire) s'était « déversée dans celle des hérétiques phrygiens. Voilà pourquoi « l'Esprit-Saint a voulu nous révéler comment cette Église « devait tomber dans l'erreur après l'époque des apôtres, de « Jean, et de ceux qui vinrent ensuite : époque qui coïncide « avec la quatre-vingt-treizième année après l'Ascension du

« Sauveur, l'église du lieu devant faire défection et fusionner « avec l'hérésie phrygienne. Car le Seigneur dit aussitôt après : « Écris à l'ange de Thyatire : Voici ce que dit celui qui a les « yeux comme une flamme de feu, et les pieds pareils à « l'airain. Je connais ta foi, ta charité, ton ministère, et tes « dernières œuvres plus abondantes que les premières. Mais « j'ai contre toi que tu permets à une femme, à Jézabel, de « séduire mes serviteurs. Elle se dit prophétesse et elle « enseigne à manger la viande consacrée aux idoles et à « forniquer. Je lui ai donné un temps pour faire pénitence, « et elle ne veut point se repentir de sa fornication. »

« Ne voyez-vous pas, vous autres, que le Seigneur parle « de ces femmes qui, sous couleur de prophétie, se dupent « elles-mêmes et en ont dupé un grand nombre ? Je fais « allusion à Priscilla, à Maximilla et à Quintilla, dont l'Esprit « saint n'a pas ignoré l'erreur ni celle de leurs disciples. Mais « par la bouche de saint Jean il a prophétiquement annoncé « ce qui est arrivé après la mort de saint Jean. Celui-ci pré- « disait, il y a bien longtemps, à l'époque du César Claude, « alors qu'il était dans l'île de Patmos. — Ceux-ci eux-mêmes « conviennent que ses prophéties se sont réalisées à Thyatire. « — Il écrivit donc en manière de prophétie aux citoyens « chrétiens de cette ville qu'une femme s'intitulerait pro- « phétesse.

« Et ainsi s'écroulent les raisonnements qu'on imagine « de toutes parts contre la vérité, puisque, comme on le voit, « l'*Apocalypse* est bien un livre prophétique, qui émane du « Saint Esprit et qui est conforme à la vérité. »

Si jamais morceau eut besoin d'être paraphrasé et commenté, c'est assurément celui-là.

Rappelons d'abord que Thyatire était une importante cité, au nord de la Lydie, dans la vallée du Lycus, sur un emplacement voisin de celui qu'occupe la ville moderne

d'Ak-Hissar (Axarion pour les Grecs). Elle devait, en 215, devenir, grâce à un édit de Caracalla, le siège du *conuentus* de la province, sans pourtant s'élever jamais jusqu'au rang de métropole [1].

On ignore à quel moment le christianisme atteignit la cité. Ramsay suppose, en sollicitant un peu les données incluses dans les *Actes* (XIX, 10) qu'il y fut apporté par l'un ou l'autre des disciples de saint Paul, lors du premier séjour de l'Apôtre à Éphèse. La Jézabel, flétrie dans l'*Apocalypse*, était, selon Ramsay, quelque prophétesse chrétienne dont l'action délétère se faisait sentir à l'intérieur de la communauté de Thyatire. La population laborieuse de la cité se répartissait en corporations commerciales dont le lien était constitué par certaines cérémonies cultuelles, et qui donnaient prétexte à de forts joyeux banquets [2]. Il s'agissait de savoir si les chrétiens pouvaient faire partie de ces corporations, et manger à ces banquets des viandes immolées aux idoles. Les avis étaient partagés sur ce point [3]. Or Jézabel favorisait par son enseignement la solution la plus relâchée — que condamne avec menaces l'auteur de l'*Apocalypse* —, en même temps qu'elle propageait autour d'elle une contagion d'immoralité.

Telle est l'interprétation de Ramsay [4]. Il démêle sous le langage métaphorique du Voyant des allusions directes à certains faits contemporains. D'autres critiques [5] inclinent vers une exégèse d'un caractère moins nettement historique. Jézabel serait plutôt à leurs yeux, quelque symbole analogue à celui de Balaam ; et ils entendent les mots « fornication »

[1] RAMSAY, art. *Thyatire*, dans DB, IV, 759 ; M. CLERC, *de Rebus Thyatirenorum commentatio epigr.*, Paris, 1893 (à compléter par *Rhein. Mus.*, 1896, p. 632 et s.).

[2] BCH, 1900, 592 et s.

[3] *Apoc.*, II, 23-24.

[4] DB, IV, 758.

[5] V. g. CALMES, l'*Apocalypse*, trad. et comm., Paris, 1905, p. 128.

et « adultère » au sens d'infidélité envers Dieu, acception dont l'Ancien Testament offre d'assez nombreux exemples.

Au surplus, ce n'était pas au contenu même de l'avertissement adressé à « l'ange » de Thyatire que s'en prenaient les Aloges. Ce contenu les laissaient indifférents. Il leur suffisait de contredire l'*Apocalypse* sur un point seulement. L'auteur du livre avait écrit « à l'ange de l'Église de Thyatire ». Or, observaient-ils, il n'y a point d'Église chrétienne à Thyatire. « Conclusion : l'*Apocalypse* se trompe, et n'est donc pas un livre authentiquement inspiré.

Que signifiait cette affirmation : « Il n'y a point d'Église chrétienne à Thyatire. » L'exposé d'Épiphane est si confus, d'une syntaxe si gauche, qu'il n'est guère aisé de se représenter clairement les faits visés par les Aloges.

Voici pourtant comment on en peut imaginer le développement.

Il y avait à Thyatire — à une époque que nous ne sommes pas en mesure de déterminer au juste [1] — un parti montaniste fort puissant et un clan d'antimontanistes, lesquels déploraient sans doute l'appui spécieux que les idées de leurs adversaires rencontraient dans l'*Apocalypse* attribuée à l'apôtre Jean [2].

Énergique, âpre à la lutte [3], le parti montaniste finit par conquérir au schisme la communauté chrétienne de cette cité [4]. C'est alors que les adversaires de l'*Apocalypse* jugèrent l'occasion excellente pour y dénoncer une erreur de fait. Le pseudo-Jean s'adressait à l'Église de Thyatire.

[1] Voir l'appendice sur la *Chronologie*, p. 574.

[2] Ἐνοικησάντων γὰρ τούτων ἐκεῖσε, καὶ τῶν κατὰ Φρύγας...

[3] Δίκην λύκων ἁρπαξάντων...

[4] Μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν ..... ; τότε δὲ ἡ πᾶσα Ἐκκλησία ἐκενώθη εἰς τὴν κατὰ Φρύγας..... ; ὡς μελλούσης τῆς ἐκεῖσε Ἐκκλησίας πλανᾶσθαι καὶ χωνεύεσθαι ἐν τῇ κατὰ Φρύγας αἱρέσει.

Mais où était-elle, cette Église, maintenant que fidèles et pasteurs avaient passé au camp ennemi ? Elle n'existait littéralement plus. Et voilà ce que l'*Apocalypse* n'avait pas su pressentir ; imprévision qui en trahissait le caractère apocryphe !

A cela Épiphane (ou l'auteur qu'il suit) répond : loin de démontrer le mensonge de l'*Apocalypse*, cette histoire en certifie la véracité. Les Aloges disent : « Il n'y a plus d'Église à Thyatire. » Le fait de ce quasi anéantissement est indubitable ; mais il n'a duré qu'un temps. Plus tard l'Église a refleuri, elle est redevenue prospère. — Ne voient-ils pas, en outre, que cette chute, saint Jean l'avait annoncée ? Quand il mettait en garde l'Église de Thyatire contre les criminelles intrigues de Jézabel, c'est Priscilla, c'est Maximilla, c'est Quintilla, ce sont les pseudo-prophétesses, ouvrières de ses reniements futurs, contre lesquelles il la voulait prémunir. Si la ville a succombé, c'est faute d'avoir compris ces avertissements. Et de tout cela, il résulte que le caractère divin de l'*Apocalypse* n'éclate nulle part plus lumineusement que dans l'épisode dont ses ennemis se servent pour essayer de la discréditer.

Les obscurités de ce morceau difficile proviennent de plusieurs causes : 1° de l'imprécision dont s'estompe au premier regard le grief dirigé par les Aloges contre l'*Apocalypse*. On comprendrait tout de suite ce grief si, contemporains de l'époque où l'*Apocalypse* fut rédigée, les Aloges eussent constaté que le pseudo-Jean avait écrit à une Église inexistante. La formule πῶς οὖν ἔγραφε τῇ μὴ οὔσῃ aiguille d'abord dans cette voie l'esprit du lecteur. Mais c'est une fausse direction, tout le contexte le prouve. Les Aloges ne pouvaient nier qu'une communauté chrétienne eût vécu à Thyatire, puisque certains d'entre eux avaient été les témoins impuissants de son apostasie. Au surplus, du moment qu'ils attribuaient l'*Apocalypse* à Cérinthe, contemporain de l'apôtre Jean, ils n'auraient pas eu la naïveté de supposer que l'hérétique eût dénoncé lui-même sa fraude en écrivant à une église purement imaginaire. La cause de leur dépit, c'était donc que l'auteur de l'*Apocalpyse* eût conféré à l'Église de Thyatire le prestige d'avoir reçu un message divin, sans prévoir que l'Église promue à un tel honneur, serait un jour comme anéantie

par le fait de son adhésion au Montanisme. La contexture de la narration d'Épiphane est si peu cohérente qu'il faut la lire de très près pour comprendre le sens exact du grief des Aloges.

2° Cette incertitude procède aussi de la confusion de la phrase. Ἐνοικησάντων... αἵρεσιν. Zahn (GK, I, 246 n.) veut que μετήνεγκαν ait pour sujet les Aloges *et* les Phrygiens. Mais il est impossible d'admettre l'idée d'un triomphe partagé entre les Aloges et les Phrygiens : les Phrygiens seuls ont été victorieux, Épiphane le répète à plusieurs reprises dans la suite du texte. Μετήνεγκαν a donc pour sujet οἱ κατὰ Φρύγας qu'il faut tirer du génitif absolu qui précède, à l'exclusion du τούτων. Construction étrangement lourde : pourtant le sens l'impose. Une correction proposée par Harnack (*Chron.*, I, 376) l'allégerait un peu : il s'agirait de supprimer le καί après ἐκεῖσε. Du même coup, il ne serait plus question là des Aloges, mais seulement des Phrygiens [1]. Je dois avouer toutefois que le motif qu'invoque principalement Harnack pour justifier cette retouche, me paraît peu concluant. « S'il y avait eu des Aloges à Thyatire, demande-t-il, ils n'auraient point déclaré que la communauté de l'endroit était anéantie. » L'objection ne porte guère : du moment que fidèles et pasteurs avaient adhéré en très grande majorité à l'hérésie, les adversaires du Montanisme et de l'*Apocalypse* ont pu s'en aller répétant, avec l'exagération que dicte la colère, « il n'y a plus d'église à Thyatire ! » Et point n'est besoin non plus de supposer avec Mgr Duchesne (*Orig. chrét.*, 2e édit., p. 234 ; cf. *Hist. anc. de l'Égl.*, I, 274 n.) un exode en masse des nouveaux montanisants de Thyatire vers la terre promise des prophètes. L'hyperbole s'explique d'elle-même. — Tout se réduit donc à une question syntactique, et je crois qu'à ce prix, étant donnée l'inhabileté coutumière du style d'Épiphane, on doit laisser telle quelle la phrase en litige, si mal agencée qu'elle soit.

Le radicalisme des Aloges rencontra-t-il grande faveur en Asie ? La chose est fort douteuse. Leur influence paraît y avoir été précaire. Il n'est aucun Aloge asiate dont le nom nous soit parvenu. Néanmoins leurs idées furent très vite connues en Occident. Saint Irénée, dans son troisième

[1] E. Schwartz (*Abh. der Kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen,*) Phil.-Hist. Kl., N. F., VII [1904], p. 34, arrive au même résultat, en écrivant ἐνοικησάντων γὰρ τότε ἐκεῖσε καὶ τῶν... κ. τ. λ.

livre (écrit entre 174 et 189 [1]) exprime déjà le scandale qu'il en ressent [2]. Quelques années plus tard, un certain Caius s'en constitua à Rome même le défenseur, et Hippolyte de Rome composa un ou même deux ouvrages pour le réfuter. C'est dans ces écrits d'Hippolyte que saint Épiphane a certainement puisé les éléments de son chapitre sur les Aloges, qui a été résumé plus haut [3]. On s'est même demandé, en ces dernières années, si ce Caius, seul Aloge identifié, n'aurait pas été aussi le seul Aloge qui eût existé réellement, et s'il n'y avait pas malentendu à parler d'Aloges *asiates*. Je crois pour ma part, et je dirai pour quels motifs [4], que c'est bien en Asie que ces *ultras* apparurent tout d'abord. Opposant fanatisme à fanatisme, répondant par une exagération à l'exagération contraire, ils s'imaginèrent que, grâce à leurs retranchements audacieux, ils couperaient à sa racine le mal dont ils voulaient paralyser les progrès. Intéressante au point de vue critique, en ce sens qu'elle accusait fortement l'originalité du IVme Évangile par rapport aux synoptiques, leur tentative était trop peu dans la note des chrétientés d'Asie pour avoir chance d'y réussir. Elle y fut considérée comme non avenue ; et l'on voit Apollonius [5], adversaire passionné du Montanisme, faire état, vers 212, de « témoignages empruntés à l'*Apocalypse* de Jean », qui eût été pourtant, des deux livres saints attaqués par les Aloges, le plus commode à jeter profitablement par-dessus bord.

[1] Ce livre fut rédigé sous le pontificat d'Éleuthère : cf. *Adu. Haer.*, III, III, 3.

[2] Voir plus loin, p. 231 et s.

[3] Cf. **Sources,** *Introd.*, chap. III, § X.

[4] P. 285 et s.

[5] Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 14.

IX

A tout prendre, vers la fin du second siècle, le Montanisme n'avait plus grand'chose à espérer des Églises asiates. L'épiscopat s'était solidairement déclaré contre lui, et le poursuivait avec une suite acharnée. Lui-même rendait coup pour coup, et n'épargnait point à l'autorité ecclésiastique les plus mortifiantes critiques. La secte prenait de plus en plus les allures de la révolte, et toute la politique des chrétientés demeurées fidèles aux évêques visait à la rejeter, à coup d'excommunications, en dehors de l'orthodoxie.

Mais il y avait chez les montanistes un attachement trop vif à la tradition, un scrupule doctrinal trop éveillé, pour qu'ils prissent allègrement leur parti de ces exclusions préméditées. Puisqu'il leur était impossible de réagir contre les suspicions et les haines qu'ils avaient déchaînées en Asie, ils essayèrent de se recréer d'urgence en Occident la respectabilité dont on voulait les dépouiller ailleurs. Il faut donc nous transporter maintenant sur d'autres théâtres, expliquer le rôle qu'ils y tinrent et préciser l'accueil qu'ils y reçurent.

LIVRE SECOND

Les premiers contacts de la « Prophétie nouvelle » avec l'Occident

CHAPITRE I

Le Montanisme et les Églises des Gaules

I

Adolf Harnack a noté non sans étonnement la prompte diffusion du Montanisme en dehors du plateau d'Anatolie. « Vers 200 déjà, écrit-il, le nom des nouveaux prophètes était aussi connu parmi les chrétiens en Syrie, en Égypte, à Rome, dans le Nord de l'Afrique et en Gaule, qu'il l'était en Phrygie et en Asie ; et des milliers de chrétiens, en Orient comme en Occident, recevaient le message (*die Botschaft*) de Tymion et de Pépuze avec la même foi que s'il fût arrivé de Nazareth et de Jérusalem [1]. »

Je n'oserais m'approprier sans restriction ces dernières lignes : l'accueil fait au Montanisme ne fut point partout si chaleureux que l'insinue Harnack, et qu'on l'admet d'ordinaire. Mais le prompt rayonnement qu'il signale est indubitable. Il s'explique avant tout par les caractères propres du Montanisme, par son accord avec les tendances morales de l'époque à laquelle il offrait sa loi. Mais les conditions générales de la civilisation impériale ne pouvaient que le rendre plus intense et plus rapide.

A l'époque impériale, l'Occident était relié à l'Orient

[1] *Mission*, II [2], p. 264.

par les innombrables échanges commerciaux [1]. Du Pont-Euxin, de l'Asie, de la Syrie, surtout de l'Égypte, les marchandises de toutes sortes, dirigées d'abord sur Brindisi, Ostie ou Pouzzoles, étaient ensuite acheminées vers Rome, centre du trafic mondial, qui en réexpédiait une large part sur la Gaule, l'Espagne et l'Afrique. L'Asie envoyait en Occident, par Éphèse, Milet, Caunos, Amastris, etc., ses laines, ses riches tissus, ses broderies d'or, ses esclaves. La paix romaine rendait aisées ces transactions : « Sed et mundus pacem habet per eos (sc. Romanos), écrit saint Irénée, et nos sine timore in uiis ambulamus et nauigamus quocumque uoluerimus. » Ce n'étaient pas seulement les produits d'Orient qui venaient ainsi inonder les pays occidentaux. En même temps que leurs denrées, les commerçants levantins apportaient avec eux leurs idées, leurs croyances, leurs cultes [2]. Phénomène bien connu sur lequel il est inutile d'insister. Que la doctrine montaniste se soit ainsi propagée de proche en proche vers l'Ouest du bassin de la Méditerranée, rien n'est plus vraisemblable, encore qu'on n'en puisse administrer aucune preuve certaine. Au surplus, si l'on se rappelle avec quelle aisance les chrétiens de ce temps se déplaçaient, voyageaient au loin, non point même pour le négoce, mais simplement pour le service de leur foi [3], assurés qu'ils étaient de rencontrer en tous pays l'hospitalité et le réconfort désirables, du moment qu'ils pouvaient exhiber une

[1] Voir l'article *mercatura* (par Besnier et Cagnat) dans le *Dict. des Antiquités* de Daremberg-Saglio ; R. Cagnat, *Le Commerce et la propagation des religions dans le monde romain* (*Annales du Musée Guimet*, t. XXXI [1909], p. 132 et s.) ; Th. Zahn, *Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte*, dans les *Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche*, 3me éd., 1908, p. 1 et s. ; W. M. Ramsay, *Roads and Travel*, dans DB, Extra vol., p. 375 et s. ; L. Friedlænder, *Darst. aus d. Sittengesch. Roms*, 6me éd., t. II ; H. Balmer, *die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtskunde im römischen Kaiserzeitalter*, Bern-München, 1905, p. 125-266.

[2] Cf. W. M. Ramsay, art. cité, p. 376.

[3] Voir sur ce point les excellentes remarques de Th. Zahn, *op. cit.*, p. 19 et suiv. ; Harnack, *Mission*, II², 191.

lettre de recommandation de leur Église ou certifier leur qualité de fidèles, on admettra sans peine que quelques prosélytes du Montanisme aient voulu réclamer de l'Occident, par une démarche directe, l'adhésion sympathique que l'Asie déniait encore à la νέα προφητεία.

II

Quoi qu'il en soit, c'est en 177 que l'Occident eut à s'occuper, pour la première fois, semble-t-il, du mouvement phrygien et à formuler l'impression qu'il en recueillait. Cet épisode de l'histoire du Montanisme est lié à l'un des plus émouvants souvenirs du christianisme primitif, l'affaire des martyrs de Lyon. Nous connaissons les faits grâce à la fameuse lettre des Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie et de Phrygie, dont Eusèbe a inséré de longs extraits dans le livre V de son *Histoire ecclésiastique* [1].

En voici le bref résumé.

On sait que, chaque année, au 1er août, la ville de Lyon était le théâtre de grandes solennités religieuses. Le *Concilium Galliarum*, formé des délégués des cités de la Lyonnaise, de l'Aquitaine et de la Belgique, s'y réunissait pour célébrer l'anniversaire de l'inauguration de l'Autel de Rome et d'Auguste [2]. Ces assemblées provinciales

[1] L'authenticité de cette lettre mérite pleine confiance. Les *rationes dubitandi* ont été résumées par M. Guignebert (*Tertullien*, p. 103 et s.) : aucune ne semble péremptoire. — Cf. Harnack, *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, 1910, I, p. 112 et Allard, RQH, 1913, p. 53-67.

[2] Cet autel colossal avait été élevé sur la presqu'île formée par la Saône et le Rhône. Il portait l'inscription *Romae et Augusto* qui figure aussi, en abrégé, sur des monnaies en bronze frappées à Lyon. On trouvera une description et reproduction de l'autel dans Aug. Bernard, *le Temple d'Auguste*, 1863, p. 12 et s. Pour les questions connexes, voir la bibliographie dressée par G. Bloch, dans l'*Hist. de France* de Lavisse, I, 2, les *Origines, la Gaule indépendante et la Gaule romaine*, p. 176, ou celle que

avaient une haute importance. Outre qu'elles étaient chargées de l'administration du culte de l'Empereur, devenu prépondérant sur presque tous les autres cultes, il leur était loisible d'adresser au pouvoir central des vœux, parfois même des doléances ; et ainsi, sans jouir d'aucune initiative proprement politique, elles réalisaient « le maximum de franchises compatibles avec l'autocratie impériale [1] ». Une foire, des jeux, rehaussaient l'éclat de ces « panégyries » tout à la fois gauloises et romaines, qui attiraient un immense concours de population [2].

Or quelque temps avant l'ouverture des réjouissances [3], une hostilité soudaine contre les éléments chrétiens éclata dans ce ramas cosmopolite. Les chrétiens se virent exclus des thermes, du forum, des lieux publics. Les particuliers même leur fermèrent leur porte. On les pourchassa dans les rues à coups de pierres ; on leur infligea les pires vexations. Finalement un certain nombre d'entre eux furent arrêtés, sous la pression de l'émeute. Les magistrats municipaux et le tribun de la XIIIme *cohors urbana*, qui tenait garnison dans la ville, leur firent subir en présence de la foule un premier interrogatoire, puis ils furent tenus en prison [4] jusqu'au retour du légat impérial, alors absent.

donne dom Leclercq dans le *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, I, 277. — La première assemblée avait été convoquée par Drusus, en 10 av. J.-C. (Goyau, *Chronol. de l'Empire romain*, p. 29).

[1] Bloch, dans Lavisse, *op. cit.*, p. 187.

[2] Eusèbe, *H. E.*, V, 1, 47.

[3] D'après l'indication d'Eusèbe (V, 1, 47), les fêtes ne commencèrent qu'après la mort de Pothin et le premier combat des martyrs dans l'amphithéâtre.

[4] Selon M. Germain de Montauzon (*Revue d'Hist. de Lyon*, sept-oct. 1910, p. 30 et s.), cette prison devait s'élever sur le Forum même, c'est-à-dire sur l'esplanade actuelle de Fourvière, et l'on a tort d'en chercher les vestiges dans l'enceinte de l'hospice de l'Antiquaille, comme le voudrait une tradition qui n'est peut-être pas de beaucoup antérieure au XVIIme siècle.

Une fois revenu, celui-ci évoqua l'affaire. Elle ressortissait à sa compétence, quoiqu'un certain nombre des accusés fussent originaires de Vienne (qui faisait partie, non de la Lyonnaise, mais de la Narbonnaise), car il avait juridiction sur tout malfaiteur arrêté dans sa province [1]. On est surpris de l'indécision et du manque d'esprit de suite qu'il porta dans tout le procès. Il serait trop long d'en suivre pas à pas les phases : je n'en retiendrai que les grandes lignes. On se rappelle que, par peur de la question, une dizaine de chrétiens cédèrent d'abord. Leur apostasie ne leur servit à rien, car, s'emparant des aveux extorqués à quelques esclaves païens qui avaient été au service des accusés, le légat finit par inculper ceux-ci, non plus d'athéisme et d'impiété, comme il avait fait d'abord, mais de crimes de droit commun, anthropophagie, infanticide, inceste, etc. Ces accusations achevèrent d'exaspérer l'opinion. On soumit les chrétiens à la torture. La fureur des bourreaux s'acharna principalement sur Sanctus, diacre de l'Église de Vienne, sur Maturus, un simple néophyte, sur Attale, de Pergame, et sur une chétive esclave du nom de Blandine. Renouvelés à diverses reprises, les tourments ne purent vaincre leur énergie. On essaya du cachot. Plusieurs parmi les confesseurs y périrent asphyxiés ; les survivants demeurèrent indomptables. Le vénérable évêque Pothin, roué de coups par la foule, lors de sa comparution devant le tribunal, mourut deux jours après. On répartit alors les prisonniers en plusieurs lots. Conduits à l'amphithéâtre [2], Maturus et Sanctus furent déchirés de coups de fouets, exposés aux bêtes, assis sur la chaise de fer rougie au feu, et finalement égorgés. On suspendit Blandine à un poteau : mais aucune bête ne voulut la toucher et l'on

[1] Cf. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christenthums in Lugdunum vor Constantin*, dans les *Sitz.-Ber.* de l'Acad. de Berlin, 1895, p. 383.

[2] M. Germain de Montauzon (*art. cité*, p. 38 et s.) localise cet amphithéâtre sur le versant de Fourvière, non loin du sommet. Des fouilles effectuées rue Cléberg en 1887 ont mis au jour une partie des restes de l'édifice.

dut la ramener à sa prison. Au moment où Attale allait passer à son tour par les mêmes supplices, le légat ayant appris qu'il avait qualité de citoyen romain, fut saisi d'un scrupule juridique. Il suspendit les exécutions et consulta l'empereur sur la procédure à suivre dans toute cette affaire.

Pendant ce répit, les apostats reprirent courage sous l'influence des encouragements que leur prodiguèrent les confesseurs ; et l'Église « vierge-mère [1], reçut de nouveau, vivants, les avortons qu'elle avait rejetés comme morts ».

La réponse de Marc-Aurèle arriva : elle prescrivait de punir les inculpés, mais de relaxer ceux qui renieraient leur foi. Heureux de pouvoir offrir une attraction imprévue aux foules attirées par les fêtes qui venaient de s'ouvrir, le légat recommença ses interrogatoires publics. Sauf un petit nombre, tous persévérèrent. Ceux qui purent exciper du titre de citoyen romain eurent la tête tranchée ; les autres furent livrés aux bêtes. Demeurée la dernière, Blandine fut à son tour fouettée, grillée, enveloppée d'un filet pour être abandonnée à un taureau furieux. De l'aveu des Gaulois, jamais femme n'avait, parmi eux, souffert tant et si cruellement. Les corps des martyrs demeurèrent exposés pendant six jours aux regards et aux outrages de la multitude. Puis on les brûla et leurs cendres furent jetées dans le Rhône.

Tels sont les événements consignés dans la lettre que « les serviteurs du Christ résidant à Vienne et Lyon en Gaule », adressèrent « à leurs frères d'Asie et de Phrygie ayant la même foi et la même espérance de rédemption [2] ». C'est un des meilleurs services d'Eusèbe que d'avoir conservé quelques-

[1] Pour les images analogues dans la littérature chrétienne primitive, voir F. C. Conybeare, *die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter* (*Archiv für Religionswiss.*, IX [1906], p. 73-86.)

[2] Cette lettre est d'un ton trop animé, elle respire un trop vif enthousiasme pour n'avoir pas été écrite peu de temps après les faits qui y sont narrés. Il me paraît peu recommandable de la renvoyer à l'année suivante (178), comme le fait Harnack (*Chron.*, I, 316).

unes des parties essentielles de ce récit à la fois historique et édifiant, comme lui-même le caractérise [1], où Renan, qui l'a si admirablement paraphrasé, voyait « la perle de la littérature chrétienne du IIme siècle [2] ».

III

Or, vers la fin de la relation, Eusèbe nous fournit une indication précieuse, quoique insuffisamment explicite à notre gré, qui intéresse directement l'histoire du Montanisme. Voici la traduction du morceau. « Justement à cette époque-
« là, dans la région phrygienne, les disciples de Montan,
« d'Alcibiade et de Théodote commençaient à obtenir auprès
« de beaucoup de gens la réputation de prophétiser. C'est que
« le très grand nombre d'autres merveilles du charisme divin
« qui s'accomplissaient jusqu'à ce moment encore dans
« diverses Églises en induisaient beaucoup à croire que
« ceux-là aussi prophétisaient. Comme il y avait désaccord
« à leur sujet, derechef les frères de Gaule soumettent leur
« jugement personnel sur cette affaire, (jugement) pieux et
« très orthodoxe. Ils produisaient également différentes lettres
« des martyrs arrivés parmi eux à la pleine gloire : ceux-ci
« les avaient écrites, étant encore dans les chaînes, pour les
« frères d'Asie et de Phrygie, et aussi pour Éleuthère, alors
« évêque des Romains. Ils négociaient en vue de la paix des
« Églises. Les mêmes martyrs recommandaient aussi Irénée
« qui était déjà à ce moment prêtre de l'Église de Lyon, à
« l'évêque susdit de Rome. Ils lui donnaient toutes sortes
« d'attestations, comme le montre leurs propres paroles ainsi
« conçues : « Nous prions, père Éleuthère, pour qu'en Dieu
« tu sois heureux encore et toujours. Nous avons chargé

[1] *H. E.*, Préface du livre V, II « ... οὐχ ἱστοριχὴν αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ διδασκαλικὴν περιέχον διήγησιν. »

[2] E. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 340.

« notre frère et compagnon Irénée de te porter ces lettres.
« Fais lui, nous te le demandons, un bienveillant accueil,
« comme à un zélateur du Testament du Christ. Si nous
« avions pensé qu'un titre confère de la justice à quelqu'un,
« nous l'aurions présenté d'abord comme prêtre de l'Église,
« car il l'est effectivement [1]. »

Du fond de leur prison, les martyrs s'étaient donc préoccupés des luttes religieuses dont l'écho leur arrivait d'Orient. Ils avaient jugé qu'il était de leur droit et de leur rôle d'intervenir, tant auprès des Églises asiates que du Pontife Romain. Il est probable qu'ils rédigèrent leurs lettres pendant le délai dont les fit bénéficier la consultation adressée par le légat à l'empereur sur le cas d'Attale [2]. Entre le moment où le légat fit suspendre les exécutions et l'arrivée du rescrit de Marc-Aurèle, ils purent jouir, je l'ai dit, d'une sorte de trève, dont ils usèrent pour reconquérir les âmes de ceux qui avaient apostasié. Sans doute mirent-ils à profit cette courte rémission pour accomplir leur tâche de médiateurs. Jusqu'à ce moment la prison avait été pour eux le plus cruel des supplices. On les avait enfermés dans d'affreux cachots. On leur avait enserré les pieds dans les ceps en les distendant jusqu'au cinquième trou [3]. Comment croire qu'au milieu de telles angoisses, ils eussent conservé la sérénité d'esprit nécessaire à une consultation aussi délicate, ou même la possibilité matérielle de rédiger, de dicter des lettres ? D'autre part, dès que l'empereur eut déterminé la procédure à suivre, les massacres légaux recommencèrent. C'est évidemment pendant la relâche due aux perplexités du légat qu'ils formulèrent par écrit leur opinion et leurs conseils sur le débat phrygien.

Ces lettres ne partirent pour l'Orient qu'après la mort

[1] *H. E.*, V, III.
[2] *H. E.*, V, I, 44.
[3] *H. E.*, V, I, 27.

des martyrs, puisque les chrétiens de Lyon et de Vienne y joignirent le récit anonyme [1] où leurs épreuves et leur supplice étaient racontés [2]. Bien que n'ayant pas les mêmes titres que ces vaillants « athlètes » à être écoutés et obéis, les membres de l'Église Lyonnaise, reconstituée après la tourmente, se prononçaient également sur la question en suspens.

Si l'on s'en tient scrupuleusement aux termes dont se sert Eusèbe (V, III, 4), le dossier comprenait au total les pièces suivantes :

I. La relation sur les épreuves et la mort des martyrs : celle-là même dont Eusèbe donne de larges extraits.

II. A la suite de ce récit, les chrétiens Gaulois (οἱ κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφοί) avaient ajouté leur « avis personnel » sur la question montaniste [3]. Comment cet avis avait-il été recueilli ? De quelles personnalités influentes émanait-il principalement ? Eusèbe ne nous renseigne pas sur ce point, et peut-être n'en savait-il rien.

III. Par les soins des expéditeurs, plusieurs lettres [4] des martyrs eux-mêmes étaient jointes à cet envoi. Elles avaient également pour objet le débat montaniste.

[1] Plusieurs critiques ont pensé que saint Irénée devait être considéré comme le rédacteur de la narration (VALOIS, dans ses notes sur le livre V de l'*H. E.; Hist. litt. de la France*, I, 291 ; RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 339 ; BATIFFOL, *Litt. grecque*, 1re éd., p. 104, etc.) Au fond, comme dit fort bien, TILLEMONT (*Mém.*, t. III, p. 2), « on n'a pas de raison formelle de désigner Irénée comme l'auteur de la lettre, si ce n'est qu'on ne connoist personne qui fust plus digne que lui et plus en état de le faire. » Eusèbe ne paraît avoir recueilli aucune tradition sur ce point.

[2] *H. E.*, V, III, 4. A noter le mot τελειωθέντων (... τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων). Τελειόω au passif signifie « arriver à la pleine perfection et félicité ». C'est sans doute une réminiscence de LUC, XIII, 32 ; *Hébr.*, XI, 40 ; XII, 23.

[3] *H. E.*, V, III, 4. Il me semble que la κρίσις des « frères » de Gaule est distinguée ici de celle qui devait être incluse dans les lettres des martyrs : relever en effet le ἐκθέμενοι καί...

[4] *Ibid.* « διαφόρους ἐπιστολάς » peut signifier que les martyrs avaient écrit *plusieurs* lettres, chacun d'eux exprimant séparément son opinion. Mais peut-être aussi διαφόρους désigne-t-il 1° une lettre (collective) aux Églises d'Asie ; 2° la lettre à Éleuthère.

Ces divers documents furent envoyés aux Églises d'Asie et de Phrygie. Nous ne savons qui fut chargé de les y porter [1].

D'autre part, à Éleuthère, évêque de Rome, fut adressée une autre lettre des martyrs, par l'intermédiaire d'Irénée. Dans cette lettre, comme dans celles qu'ils avaient destinées aux Églises orientales, les martyrs « négociaient en vue de la paix des Églises ». Une chaleureuse recommandation y accréditait Irénée auprès du Pontife romain.

Il y eut donc, en réalité, un double envoi en Asie d'une part, à Rome d'autre part, et rien ne prouve que la relation sur le procès des martyrs, non plus que les autres pièces rédigées pour les communautés asiates, aient passé sous les yeux d'Éleuthère [2]. Il fut loisible à Irénée de lui en faire connaître le contenu.

[1] Quoi qu'en dise COURDAVEAUX (*Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXI [1890], p. 152), il n'y a nulle raison de supposer que cet office ait été départi à Irénée, qui n'aurait guère eu, d'ailleurs, le temps d'effectuer un si long voyage, puisqu'il remplaça Pothin dans la chaire épiscopale de Lyon.

[2] C'est ainsi qu'on doit résoudre, je pense, les difficultés énoncées par LANGEN, *Gesch. der röm. Kirche*, t. I, p. 158 : « Es kann zweifelhaft erscheinen ob Eusebius sagen will, die Martyrer hätten sich mit Eleutherus in Verbindung gesetzt, oder die Gemeinden von Lyon und Vienne... Ferner ist es zweifelhaft, ob die Unterhandlung (πρεσβεύειν) mit Eleutherus bloss brieflich geschah oder ob sie mit der gleich zu erwähnenden Sendung des Irenaeus nach Rom identificirt werden muss. » TH. ZAHN (*Forschungen* V, p. 7, n. 1) adopte une interprétation différente de celle à laquelle je me suis arrêté. Il croit que la phrase οὐ μὴν ἀλλὰ ... πρεσβεύοντες ne continue pas la proposition relative ἃς ἐν δεσμοῖς ... διεχάραξαν, mais doit être reliée à la proposition participiale ἐκθέμενοι, etc. Πρεσβεύοντες aurait donc pour sujet, non pas les martyrs, mais les communautés gauloises. — Il me paraît impossible d'introduire un tel hiatus entre les datifs τοῖς ἐπ' Ασίας ... ἀδελφοῖς, et Ἐλευθέρῳ : le lien qui les unit rattache du même coup toute la fin de la phrase à διεχάραξαν.

IV

Une question, d'importance assez secondaire d'ailleurs, s'offre d'abord à nous. Pourquoi les Églises gauloises se décidèrent-elles à exprimer leur opinion sur les affaires religieuses d'Orient ? *A priori* cette initiative n'a rien qui doive surprendre. Les admonestations d'Église à Église passaient pour chose naturelle alors, et nul n'était tenté d'y voir une ingérence indiscrète pourvu qu'elles n'eussent d'autre objet que de promouvoir, sans prétentions arrogantes, les intérêts généraux de la foi. Justement les Églises gauloises (peut-être faut-il dire, pour parler juste : l'Église Lyonnaise [1]), étaient unies par les liens fort étroits aux Églises d'Asie. Cette Église Lyonnaise était de fondation récente. Eusèbe a l'air de dire que, parmi les martyrs de 177, on compta ceux-là même qui l'avait organisée [2]. Or il est infiniment probable que c'étaient des Asiates qui avaient introduit le christia-

[1] Sur l'organisation des Églises gauloises dans la seconde moitié du IIme siècle, la thèse de Mgr Duchesne (*Fastes épiscopaux*, 2me éd., 1907, t. I, p. 40 et s.) est en conflit avec celle de Harnack (*Mission*, I [2], p. 338 et s.). Selon Duchesne « tous les chrétiens épars, depuis le Rhin jusqu'aux Pyrénées ne formaient qu'une seule communauté ; ils reconnaissaient un chef unique, l'évêque de Lyon. » Le groupement chrétien de Vienne devait donc être administré par un délégué de l'évêque, et ce délégué n'était autre, en 177, que le Sanctus qui est appelé V, 1, 17 « τὸν διάκονον ἀπὸ Βιέννης ». Selon Harnack, les communautés de Lyon et de Vienne formaient deux Églises distinctes qui, visitées toutes deux par la persécution, s'associèrent pour écrire aux Églises d'Asie. — Les arguments en présence ont été bien résumés par Turmel dans la *Revue du clergé français*, t. LI (1907), p. 490-493. Vacandard (BALAC, II [1912], p. 128-131), opine plutôt pour Duchesne. Cette question, encore mal élucidée, est sans importance pour notre objet propre.

[2] *H. E.*, V, 1, 13 « ... ὥστε συλλεγῆναι ἐκ τῶν δύο ἐκκλησιῶν πάντας τοὺς σπουδαίους καὶ δι' ὧν μάλιστα συνεστήκει τὰ ἐνθάδε. » Il est d'ailleurs possible (ceci contre Heinichen, dans son édition d'Eusèbe) que συνεστήκει implique seulement cette idée que les victimes avaient formé, de leur vivant, la plus solide *armature* morale de leurs communautés.

nisme en Gaule : « Les sillages des Phocéens écrit Renan [1], n'étaient pas tout à fait effacés. Les populations d'Asie et de Syrie, très portées à l'émigration vers l'Occident, aimaient à remonter le Rhône et la Saône, ayant avec elles un bazar portatif de marchandises diverses, ou bien s'arrêtant sur la rive de ces grands fleuves aux endroits où s'offrait à elles l'espérance de vivre. » C'est dans ces éléments exotiques que s'étaient sans doute recrutées les communautés de Lyon et de Vienne. Eusèbe n'a pas transcrit dans son *Histoire* la liste complète des noms des martyrs [2]. Il l'avait consignée déjà dans son *Recueil de Martyres*, et il a jugé inutile de la répéter, mais nous la connaissons par différents martyrologes, le martyrologe hiéronymien, le martyrologe d'Adon, lesquels, selon Hirschfeld [3], procèdent d'une liste latine qui aurait été rédigée de bonne heure d'après le catalogue eusébien, peut-être aussi d'après l'*Histoire ecclésiastique* (ou la traduction de Rufin). Or un certain nombre de ces noms sont grecs : Apollonius, Aristaeus, Helpis, Jammica, Macarius, Philuménus, Pontica, Potamia, Trophima, Zosimus, Zoticus ; et aussi Alcibades, Alexander, Attalus, Byblis, Epagathus, Epipodius, Pothinus, qui déjà figuraient dans la lettre des Églises gauloises. L'origine orientale du médecin Alexandre est spécifiée par le rédacteur de l'épître « Ἀλέξανδρός τις Φρὺξ μὲν τὸ γένος [4]. » Il nous apprend aussi qu'Attale, citoyen romain, était originaire de Pergame [5]. Quant à Irénée, nous savons

[1] *L'Église chrétienne*, p. 468.

[2] *H. E.*, V, IV, 3. Cf. *ibid.*, *introd.*, § 2.

[3] *Art. cité*, p. 385 et s. Cette liste figure aussi dans un manuscrit de Rufin, le *Codex Monac. lat.*, 3514, saec. VII, reproduit par KRUSCH dans son édition de Grégoire de Tours, p. 878, et chez Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, I, XXVII ; *Liber in gloria Mart.*, 48 (éd. ARNDT et KRUSCH, *Mon. Germ.*, script. rer. Merou., I, II, p. 521). — H. ACHELIS (*Abh. d. Kön. Ges. d. Wiss.* zu Göttingen, Phil.-hist. klasse, N. F., III, III, 1900, p. 145 et s.) croit que l'Occident a connu cette liste par le *Martyrol. hieronymianum* qui la devait à sa source orientale, laquelle avait peut-être utilisé la relation lyonnaise sur les martyrs.

[4] *H. E.*, V, I, 49.

[5] *H. E.*, V, I, 17.

par ailleurs qu'il était Asiate et qu'il avait été le disciple ou l'auditeur de Polycarpe, le vieil évêque de Smyrne [1].

De là, entre les premières Églises de Gaule et les communautés d'Asie une *contesseratio* particulièrement intime et affectueuse. On peut supposer que celles-ci, travaillées par de pénibles querelles, sollicitèrent la médiation de leurs filiales, de même que celle du Pontife romain. Les éléments montanistes eux-mêmes, n'ayant plus rien à perdre, ne pouvaient qu'être favorables au principe d'un tel arbitrage. Mais il serait naturel aussi que l'Église Lyonnaise, désireuse de faire part aux Églises amies d'Orient des choses admirables accomplies sous ses yeux, ait profité de l'occasion pour dire son mot dans le conflit auquel elle les savaient en proie et ait même tourné à ce but d'édification et de pacification sa lettre tout entière.

V

A notre point de vue, l'essentiel serait de savoir en quel sens était conçue la κρίσις lyonnaise, soit celle des confesseurs, soit celle des Églises (nul doute qu'elles ne fussent parfaitement conformes l'une à l'autre dans leur esprit et dans leurs conclusions générales). Eusèbe, ayant eu sous les yeux la lettre tout entière, a certainement connu cette κρίσις. Mais, soit qu'elle fût développée trop longuement pour qu'il pût la transcrire en son entier, soit qu'il y eût vainement cherché une formule caractéristique et propre à en être extraite comme spécimen et comme résumé, soit pour toute autre raison, il s'est contenté de lui décerner, sans plus, une louange assez banale. Il la qualifie δ' « εὐλαβῆ » et d' « ὀρθοδοξοτάτην ». Le sens du second adjectif ne comporte aucun doute : Eusèbe délivre à l'opinion des chrétiens gaulois un brevet de parfaite ortho-

[1] *Ibid*, V, xx, 5-6.

doxie [1]. Sur la signification δ'εὐλαβῆ, un peu plus d'hésitation est permise. Le mot peut vouloir dire « prudent », « circonspect » [2]. Cette nuance serait intéressante, et autoriserait des conclusions d'une certaine portée. Toutefois, l'usage qu'Eusèbe fait ordinairement d'εὐλαβής favorise nettement l'autre acception coutumière, qui n'implique que l'idée de « piété » [3]. Il faut donc bien croire que ce qu'Eusèbe s'attache à louer dans la consultation administrée aux Églises d'Asie, c'en est l'onction et l'absolue correction doctrinale.

VI

Voilà qui dérange un peu les combinaisons des historiens qui aiment à prêter aux Lyonnais des sympathies très vives à l'égard de la secte phrygienne et supposent, par suite, que cette complaisance dut se traduire dans leur jugement. « Après avoir lu la lettre, déclarait A. Réville [4], on peut poser en fait que l'Église de Lyon est catholique-montaniste, c'est-à-dire que, sans rompre aucunement avec la catholicité, elle renferme tous les éléments qui ailleurs tendent à s'en-séparer. » On remarque que les préoccupations morales chères aux montanistes ne pouvaient paraître coupables à ces chrétiens exaltés qui avaient gardé des épreuves subies un tour d'esprit si ardemment mystique. N'avaient-ils pas eu parmi eux, en la personne du médecin phrygien Alexandre, un exemplaire achevé de ces âmes phrygiennes, activement visitées par la grâce et étrangères à tout ménagement de

[1] Ὀρθόδοξος réapparaît lié à ἐκκλησιαστικός et appliqué à certains écrivains, au livre V, XXVII (SCHWARTZ, 498, 28).

[2] TH. ZAHN (*Forsch.*, V, 46) traduit εὐλαβῆ par « vorsichtiges », « behutsames ».

[3] Voy. *H. E.*, VI, XXXIV (SCHWARTZ, 590, 8) ; *Mart. Pal.*, XI, 27 (*ibid.*, 945, 3) ; XIII, 4 (*ibid.*, 948, 3.)

[4] *Nouvelle Revue de Théologie*, 1858, I, p. 93.

prudence ou d'intérêt [1] ? Croyance aux charismes, foi au Paraclet, goût du martyre, tout les mettait en union de cœur avec leurs frères d'Asie, doublement liés à eux par la communauté de race et par l'âpre recherche des vertus les plus difficiles. Il n'est pas jusqu'au choix du négociateur chargé de remettre à Éleuthère les lettres des martyrs, qui ne soit significatif. Irénée n'était-il pas l'homme de paix, par excellence, l'ami des solutions bénignes [2] ? Son grand traité contre les hérésies ne témoigne-t-il pas de ménagements extrêmes à l'égard du Montanisme, et même de certaines affinités doctrinales ? Tous ces indices sont autant de probabilités morales en faveur d'un verdict bienveillant.

Telle est la thèse de A. Réville et de bon nombre d'autres critiques [3]. Elle s'inspire de considérations de valeur très inégale, qu'il importe de démêler pour attribuer à chacune d'elles l'importance qu'elle mérite.

[1] *H. E.*, V, I, 49.

[2] Cf. *H. E.*, V, XXIV. 18 : « Καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος φερώνυμός τις ὢν τῇ προσηγορίᾳ αὐτῷ τε τῷ πρόπῳ εἰρηνοποιός..... »

[3] Les divergences d'appréciation sont profondes. En voici quelques spécimens : *a*) Croient à une approbation formelle du Montanisme, par les Églises de Gaule : H. VALOIS (VALESIUS), dans P. G., XX, 437, n. 41 ; PEARSON, *Opera posthuma*, London, 1688, p. 255 ; A. SCHWEGLER, *das nachapostol. Zeitalter*, II, 344, n. 3 ; DE SOYRES, *Montanism and the primitiv Church*, p. 39 ; HILGENFELD, *Keitzergesch.*, p. 565 ; A. DUFOURCQ, *Saint Irénée* (coll. *Les Saints*), p. 48-49 ; T. BARNS, *Expositor*, 6me série, t. VIII (1903), p. 44 ; H. J. LAWLORD, JTS, IX (1908), p. 497 et, semble-t-il, HARNACK, DG [4], I,428. — *B*) Croient à une désapprobation expresse : TILLEMONT, *Mém.*, II, 668 ; SALMON, DCB, III, 937 ; L. DUCHESNE, *Les Orig. chrét.*, 2me éd., p. 233 ; (Cependant Mgr DUCHESNE écrit dans *Églises séparées*, 2me éd., p. 139 « De Lyon, les martyrs de 177 intervinrent *en faveur* des montanistes auprès du pape Éleuthère. » et *Hist. anc. de l'Église*, I, p. 278 : « On sent, à lire Eusèbe, que la pièce n'était pas absolument défavorable au mouvement phrygien. ») ; MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, I, 403 ; W. C. VAN MANEN, dans *Encycl. Biblica*, III, 3480, art. *Old christian Literature*. *C*) Admettent un moyen terme (approbation mitigée ou critique adoucie) BONWETSCH, GM, p. 25, et RE [3], XIII, 424 ; ZAHN, *Forsch.*, V, 46 ; A. ROBINSON, *Encycl. Biblica*, III, 3887 ; LEITNER, *die prophetische Inspiration*, p. 128.

VII

Que la lettre des Églises Lyonnaise et Viennoise respire le plus vibrant, le plus passionné mysticisme, c'est à quoi nul ne contradira. La chaleur d'âme qui s'en dégage est encore sensible à travers les formes littéraires, un peu déconcertantes parfois pour les modernes, dont la relation se pare [1]. — Observons d'abord la place immense que tient la personne du Christ dans la pensée de ces chrétiens. C'est vers lui que les martyrs « se hâtent » [2] à travers les épreuves de la torture et de l'agonie, « ne trouvant rien de douloureux où est sa gloire » [3], pour laquelle « ils souffrent » [4] ; « suivant l'Agneau partout où il va » [5], et, malgré les mérites acquis par leurs immolations, déclinant le titre de « martyr » [6] pour le laisser au Christ seul, « fidèle et authentique martyr ». C'est lui qui tourne en soulagement pour Sanctus le renouvellement des tortures où les bourreaux ont mis leur espoir [7] ; qui « annule l'effet des châtiments tyranniques [8] » ; lui, dont « l'incommensurable miséricorde [9] » ménage aux chrétiens restés inébranlables une alacrité morale qui, se peignant sur toute leur personne, les fait distinguer, d'après leur seule apparence, des déserteurs de la foi ; lui encore, dont la compassion permet aux apostats de rentrer, par l'intermédiaire des martyrs, dans le sein de l'Église, « glorifiée ainsi magnifiquement [10] » par ceux qui l'avaient reniée. C'est le Christ que

[1] Sur le style de la lettre, cf. P. de Labriolle, dans BALAC, III (1913), p. 198-9.
[2] *H. E.*, V, 1, 6.
[3] *Ibid.*, V, 1, 23.
[4] *Ibid.*, V, 1, 41.
[5] *Ibid.*, V. 1, 10.
[6] *Ibid.*, V, 11, 3.
[7] *Ibid.*, V, 1, 24.
[8] *Ibid.*, V, 1, 27.
[9] *Ibid.*, V, 1, 35.
[10] *Ibid.*, V, 1, 48.

les fidèles croient apercevoir en l'évêque Pothin [1], poussé au tribunal parmi les clameurs de la foule. C'est le Christ qui, après avoir manifesté en Blandine l'éminente dignité de ce qui est « simple, sans beauté et méprisable aux yeux des hommes [2] » semble s'identifier ou plutôt se substituer à elle quand les bourreaux ont suspendu à un poteau l'humble fille, « afin de persuader à ceux qui croient en lui que quiconque souffre pour sa gloire aura éternellement sa part du Dieu vivant [3]. »

L'amour, sentiment religieux et tendresse altruiste, voilà la source secrète à laquelle tous ces héroïsmes s'approvisionnent de dévouement et d'énergie. Il n'est guère de mot qui revienne plus fréquemment, au cours de cette lettre, que le mot ἀγαπή. Le triomphe des martyrs sur leurs bourreaux est représenté comme le triomphe de l'amour, où s'abolit l'impression de la douleur physique, où s'inverse l'échelle des valeurs humaines, où, dans l'organisme le plus crucifié, l'âme s'épanouit d'allégresse. Longuement torturé, brûlé aux parties les plus sensibles du corps avec des lames d'airain rougies au feu, Sanctus demeure inflexible dans sa « confession », c'est-à-dire dans l'affirmation de sa foi, témoignant ainsi qu'il « n'y a pas de vraie souffrance là où est l'amour du Père [4] ». Ce même amour « qui se montre dans la force et ne s'enorgueillit pas d'une vaine apparence » est le principe de l'exaltation glorieuse de Blandine, la frêle servante à l'âme indomptable [5] ; il est la flamme où s'avive la sainte joie des martyrs [6] ; et c'est pour l'avoir connu dans sa « plénitude » que Vettius Epagathus a mérité de bénéficier de charismes spéciaux et de « bouillonner de l'Esprit [7] ».

[1] *Ibid.*, V, 1, 30.
[2] *Ibid.*, V, 1, 17.
[3] *Ibid.*, V, 1, 41.
[4] *H. E.*, V, 1, 23.
[5] *Ibid.*, V, 1, 17.
[6] *Ibid.*, V, 1, 34.
[7] *Ibid.*, V, 1, 9.

Si le narrateur parle sans cesse de « luttes », de « trophées », de « couronnes », n'allons pas croire que ce soit là seulement pour lui des images, de pures conceptions de l'esprit. De tels mots ont à ses yeux une autre valeur que celle de simples métaphores destinées à éclairer et à embellir son style. Le cycle des épreuves auxquelles les confesseurs sont assujettis lui apparaît comme une série de pièges où le démon, ennemi né du Christ et de l'amour, essaie tour à tour de faire choir leur énergie. C'est avec le démon, avec le « Malin » (ὁ πονηρός), que les athlètes nouent un invisible corps à corps [1]. Avant même que la persécution n'éclate, c'est lui l'Adversaire (ὁ ἀντικείμενος), la bête féroce (ὁ ἄγριος θήρ) qui la fomente d'avance en attisant les haines populaires [2]. Quand elle est déchaînée, il suggère aux bourreaux des supplices raffinés pour arracher à leurs victimes « quelque blasphème [3] ». Si certains lâchent pied, c'est qu'ils ont prêté l'oreille aux « calculs diaboliques [4] ». Satan dicte à Biblis les infamies dont, au cours de la question, elle charge les chrétiens. Il fait d'elle si bien sa chose qu'il paraît déjà l'avoir « engloutie » [5], comme aussi les autres apostats. Il ne faut rien de moins que l'admirable zèle des confesseurs pour « serrer la bête à la gorge », l'obliger « à rejeter vivants ceux qu'elle pensait avoir déjà dévorés » [6], et attirer finalement sur « le serpent tortueux » une inexorable condamnation [7].

[1] *H. E.*, V, 1, 6.
[2] *H. E.*, V, 1, 5 ; cf. V, 1, 23 ; V, 1, 57.
[3] *H. E.*, V, 1, 16.
[4] *H. E.*, V, 1, 35.
[5] *H. E.*, V, 1, 25 ; cf. V, 11, 6. Il suffit de rapprocher ces deux textes pour s'apercevoir que la substitution de καταπεπτωκέναι au lieu de καταπεπωκέναι, proposée par Germain de Montauzon (*Revue d'Hist. de Lyon*, sept.-oct. 1910, p. 18) est une conjecture non fondée.
[6] *H. E.*, V, 11. 6. On remarquera qu'Eusèbe a découpé maladroitement cet extrait. Le πρὸς αὐτόν ne se rapporte à rien d'exprimé : il est d'ailleurs évident que c'est du démon qu'il s'agit.
[7] *H. E.*, V, 1, 42.

VIII

La température de ces âmes gauloises a quelque ressemblance avec celle des âmes phrygiennes. Elles sont presque au même degré de ferveur et d'enthousiasme. Et pourtant, à relire avec soin les détails de la relation, on s'aperçoit que les Lyonnais conservent assez de liberté d'esprit et de sens critique pour faire entendre à leurs frères d'Asie beaucoup de conseils indirects que les montanistes ne purent confondre, à coup sûr, avec des encouragements. En voici quelques exemples.

Schwegler, qui croyait fermement au montanisme des communautés lyonnaises, faisait grand état d'une mention du Paraclet, qui figure dans la lettre, à propos de Vettius Epagathus [1]. Cet Epagathus entre en scène au moment où les chrétiens, arrêtés sous la pression de la foule, et ayant comparu déjà devant le tribun et les magistrats municipaux, sont conduits enfin devant le gouverneur [2]. Révolté de la procédure illogique dont ses frères sont victimes, il réclame à haute voix, pendant l'audience, le droit d'être entendu et de les défendre en démontrant qu'il n'y a « ni athéisme, ni impiété » parmi eux. Loin d'être accueilli, a requête soulève contre lui les clameurs de l'auditoire et, sur simple constatation de sa qualité de chrétien, l'ἡγεμών ordonne de le joindre aux autres accusés [3]. Le rédacteur esquisse à ce propos un

[1] *H. E.*, V, 1, 9-10.

[2] *H. E.*, VI, 1, 8.

[3] L'ἀνελήφθη καὶ αὐτὸς εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων implique que le légat donna à la réponse d'Epagathus la sanction d'une arrestation immédiate. Il est donc très vraisemblable qu'Epagathus suivit le sort de ses co-accusés et qu'il périt avec eux, quoique la lettre (au moins dans ce qu'Eusèbe en cite) ne fasse plus mention de lui. Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter aux doutes exprimés à ce sujet par E. Renan (*Marc-Aurèle*, p. 307). La déclaration par où le rédacteur clôt le paragraphe relatif à Epagathus : « Il était et *il est encore* un vrai disciple du Christ, suivant

court portrait d'Epagathus. Il le montre plein de charité envers le prochain, plein de zèle envers Dieu et parvenu à « la plénitude de l'amour (πλήρωμα ἀγάπης) à l'égard de Dieu comme à l'égard du prochain. Il lui applique la parole de saint Luc (II, 6) sur Zacharie : « Il avait marché sans reproche dans tous les commandements et les lois du Seigneur. » Puis renchérissant davantage encore, il affirme (le mot a déjà été cité) qu'Epagathus « bouillonnait de l'Esprit [1] ». Et, après avoir raconté sa courageuse intervention, il ajoute qu'il mérita le nom de « Paraclet des chrétiens », possédant en effet en lui « plus complètement que Zacharie » le Paraclet, l'Esprit ; en un mot, exemplaire achevé du « disciple du Christ [2] ».

L'éloge est enthousiaste, comme on en peut juger, et à ce point chaleureux que certains copistes ont hésité, semble-t-il, à reproduire telle quelle l'expression par où Epagathus est élevé au-dessus du vieillard Zacharie lui-même [3]. C'est au mot Παράκλητος que Schwegler attache surtout son attention : « Diese Redensart, déclare-t-il, klingt ganz montanitisch [4]. » Il n'est pourtant que de s'entendre. Les montanistes

l'Agneau partout où il va » s'explique en fonction du texte de l'*Apocalypse* (XIV, 4) auquel elle fait allusion. Epagathus a suivi l'Agneau pendant sa vie terrestre ; il continue d'être son disciple « sur la montagne de Sion » dans le groupe mystique auquel son sacrifice l'a incorporé.

[1] « ζέων τῷ πνεύματι » (V, I, 9). Cf. *Actes*, XVIII, 25 et *Rom.*, XII, 11.

[2] *H. E.*, V, I, 10.

[3] "Εχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ, τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου. » (*Ibid.*) Voir l'apparat critique de SCHWARTZ, p. 406. SCHWARTZ écrit τὸ πνεῦμα τοῦ Ζαχαρίου, avec le manuscrit de Paris 1431. Il a tort d'invoquer l'autorité de Rufin, qui traduit ce passage de la façon la plus vague. Πλεῖον est attesté par le manuscrit de Paris 1430, et aussi par la traduction syriaque.

[4] *Das nachapostol. Zeitalter*, II, 344, n. 3. SCHWEGLER ajoute «... (Diese Redensart) bestätigt aber nur das oben Gesagte, denn die Lyoner Gemeinde stand mit den Montanisten in näherer Verbindung. » De même SOYRES, *op. cit.*, p. 39 ; et T. BARNS, qui écrit dans l'*Expositor*, 6me série, t. VIII (1903), p. 44 : « In any case, the language shows very close affinity with montanist thought. »

avaient décerné à Montan le nom de Paraclet, parce qu'ils voyaient en lui le pédagogue spirituel promis par le Sauveur pour conduire l'homme à toute vérité. Mais, pour s'être emparés de ce titre, l'avaient-ils donc confisqué au point que les écrivains orthodoxes n'osassent plus désormais s'en servir? Παράκλητος est une expression évangélique pour désigner l'Esprit-Saint, en tant qu'« avocat » ou plutôt en tant qu' « intercesseur » (c'est le sens que ce vocable avait déjà dans la langue profane) [1]. Appliqué ici à Epagathus, qui s'est constitué au péril de sa vie, et d'office, l'avocat des chrétiens, il conserve toute la force de l'acception scripturaire. Le rédacteur renouvelle son affirmation qu'Epagathus était dépositaire de l'Esprit, — ce qu'il certifiera plus loin des martyrs lyonnais [2], en général, et de Pothin, en particulier [3], — mais le rôle joué par le courageux jeune homme l'incite à appeler ici l'Esprit « Paraclet », pour marquer que l'Esprit est envisagé présentement comme inspirateur des paroles éloquentes et des actes courageux. Que si Epagathus est nommé lui-même « Paraclet des chrétiens », πάρακλητος n'a guère en cet emploi d'autre portée que celle de « défenseur », mais avec une nuance supplémentaire qui procède de l'emploi du mot dans les Évangiles et qui prépare la réflexion du rédacteur.

Il n'y a rien dans tout cela, quoi qu'en dise Schwegler, qui « rende un son montaniste ». Bien au contraire ! Dans cette description si vive d'un type accompli de spirituel, on est en droit d'apercevoir une intention secrète : celle d'insinuer aux montanistes, par un exemple choisi, que la meilleure manière de montrer que l'on possède le Paraclet n'est point de légiférer à contre temps en dépit de toutes les remontrances de l'autorité établie, mais bien de mani-

[1] Voir plus haut, p. 131.
[2] *H. E.*, V, I, 34 ; V, III, 3.
[3] *H. E.*, V, I, 29.

fester cette familiarité divine en portant au suprême degré l'énergie du dévouement et l'ardeur de la charité.

Considérons maintenant l'épisode relatif à Alcibiade. « Alcibiade, l'un des martyrs, menait un genre de vie tout à « fait grossier (πάνυ αὐχμηρόν). Il ne prenait absolument que du « pain et de l'eau. Il essaya de continuer ce régime en prison. « Mais il fut révélé à Attale, après la première lutte qu'il « soutint dans l'amphithéâtre, qu'Alcibiade avait tort de ne « pas user des biens de Dieu, et qu'il laissait derrière soi pour « les autres une pierre de scandale. Alcibiade se laissa per- « suader : il accepta désormais de tous les mets indistinctement, « et il rendait grâce à Dieu. » Ces abstinences décèlent-elles chez Alcibiade un montaniste, comme on l'a prétendu [1] ? Rien n'est moins prouvé. L'ascétisme n'est pas nécessairement le montanisme. Au surplus, Alcibiade n'est nullement représenté comme un obstiné. Un mot d'Attale, éclairé par une vision d'en haut, le décide à renoncer aux habitudes étrangement frugales qu'il a contractées, croyant bien faire.

Mais si l'affiliation d'Alcibiade à la secte est fort douteuse, il est vraisemblable par contre que les Lyonnais n'avaient pas consigné cette anecdote dans leur rapport sans une arrière-pensée d'ordre moral et pédagogique. Les réglementations relatives aux jeûnes que Montan avait instituées ne procédaient aucunement d'une théorie métaphysique plus ou moins dédaigneuse de la « matière ». Pourtant les catholiques les accusaient couramment de discréditer les œuvres de Dieu, en en prêchant l'abstention systématique. Cela, nous le savons par Tertullien, dans le *de Ieiunio* [2] ; nous le savons également par Épi-

[1] Par ex. Langen, *op. cit.*, p. 158 : « ein montanistisch gesinnter Ascet » Langen identifie sans raison valable cet Alcibiade à l'acolythe de Montan nommé Alcibiade par Eusèbe (si le texte n'est pas fautif) *H. E.*, V, III, 4.

[2] *De Ieiunio*, II (Œ., I, 854) «... cum fides libera in Christo ne iudaicae quidem legi abstinentiam quorundam ciborum debeat, semel in totum

phane [1], lequel utilise, comme on sait, dans le chapitre XLVIII de son *Panarion* une source primitive, et peut-être contemporaine de Tertullien. Les Lyonnais ne pouvaient ignorer ces griefs. Auraient-ils décrit avec cette application le cas d'Alcibiade, s'ils n'avaient eu l'arrière-pensée de faire entendre aux Phrygiens la leçon qu'il comportait ? Que les anstérités d'Alcibiade eussent été mises à l'index par une « vision » manifestement divine ; qu'Alcibiade eût cédé aussitôt à l'admonestation d'Attale, il y avait là de quoi impressionner fortement les montanistes en les faisant douter du bien-fondé de leurs jeûnes et en les faisant réfléchir sur cette humble promptitude à l'amendement.

Un des traits que le rédacteur s'efforce encore de mettre en relief, dans la manière d'être des martyrs, c'est leur esprit de mansuétude et de bonté. Il y revient à plusieurs reprises. « A l'égard des tombés, observe-t-il, ils ne manifestaient aucune hauteur ;... ils avaient pour eux les entrailles d'une mère, et répandaient pour eux devant Dieu le Père d'abondantes larmes [2]. » De la surabondance de vie que Dieu leur avait communiquée, « ils faisaient part à ceux qui étaient autour d'eux... Ayant toujours aimé la paix, et nous l'ayant transmise, c'est avec elle qu'ils partaient vers Dieu », et ils laissaient à tous « la joie,... la concorde, l'amour ». Un peu plus haut, il a noté qu'ils « défendaient tout le monde et n'accusaient personne [3] », qu'ils « déliaient tout le monde et ne liaient personne ». Il les a montrés rendant vivants à l'Église les apostats « qu'elle avait rejetés de son sein comme morts [4] » et faisant ainsi plaisir à Dieu « qui ne veut pas la mort du

macellum ab apostolo admissa, detestatore eorum qui sicut nubere prohibeant, *ita iubeant cibis abstinere a Deo conditis.* »

[1] *Pan.*, XLVIII, VIII (**Sources,** p. 128, 4).

[2] *H. E.*, V, II, 6-7.

[3] *Ibid.*, V, II, 5.

[4] *Ibid.*, V, I, 45.

pécheur et se montre bon en vue de la pénitence [1] ». Il s'est attardé à décrire leur affabilité douce, leur humilité qui les incitait à décliner le titre de martyr, quand leurs frères voulaient les en saluer [2]. Eusèbe relève ces détails avec soin, et, quoique fort sobre de commentaires personnels, il ne peut se tenir de remarquer qu'il est avantageux de les présenter aux lecteurs, « vu que ce sentiment d'humanité, de pitié fit défaut à ceux qui, dans la suite, s'attaquèrent sans modération aux membres du Christ [3] ». C'est peut-être aux novatiens qu'il songe ; mais le raisonnement qu'il applique à ceux-ci valait également à l'égard des montanistes, dans l'esprit des chrétiens lyonnais. Prêter au martyre, alors qu'il se déployait « en action [4] », « dans sa toute puissance » cet esprit de modération et de modestie, c'était faire la critique implicite de la rigueur intraitable dont les dissidents phrygiens accablaient toute prévarication, et de l'orgueil avec lequel ils exhibaient leurs propres martyrs.

IX

Il faut encore examiner avec quelque application les arguments que l'on tire des sentiments personnels de saint Irénée, pour appuyer l'hypothèse d'un arbitrage favorable aux montanistes. A dire vrai, serait-il démontré qu'Irénée ait été aussi bien disposé qu'on le prétend à l'égard de ceux-ci, il n'en résulterait pas du même coup que la communauté lyonnaise ait entièrement partagé ses sympathies et qu'elle l'ait choisi comme délégué pour cela même : un mandataire consciencieux sait faire abstraction de ses convictions propres

[1] *Ibid.*, V, I, 46. Cf. Ezéch., XII, 23 ; XXXIII, 11 et aussi *Rom.*, II, 4 ; *I Tim.*, II, 4 ; *II Pierre*, III, 9.
[2] *Ibid.*, II, II, 3.
[3] *Ibid.*, V, II, 8.
[4] *Ibid.*, V, II, 4.

et s'obliger à n'être que le porte-parole de ceux qui lui ont confié sa mission. Étant donnée, pourtant, la place considérable qu'Irénée occupait dans son Église (il allait être élu évêque, en remplacement de Pothin [1]), et l'influence dont il devait y jouir, une présomption serait créée du même coup en faveur d'une solution lyonnaise particulièrement bienveillante.

Si l'état d'esprit de saint Irénée se trahit quelque part, c'est dans l'*adu. Haereses*, au chapitre XI du livre III.

« Ceux-là, écrit Irénée, sont des sots, des ignorants et « par-dessus le marché des impudents, qui annulent la forme « de l'Évangile, et introduisent, soit un plus grand nombre « de types d'évangiles que ceux déjà nommés, ou au con- « traire un moins grand nombre : les uns pour se donner les « airs d'avoir inventé plus que la vérité ne comporte, d'autres « pour réprouver le plan divin.

« Marcion, en effet, qui rejette l'Évangile tout entier, ou « qui, pour mieux dire, se retranche lui-même de l'Évangile, « se vante tout de même de posséder l'Évangile.

« Il en est d'autres qui, pour annuler le don qui, en ces « tout derniers temps, s'est, selon le bon plaisir du Père, « répandu sur le genre humain, n'admettent pas cette forme « d'Évangile, dite « selon saint Jean », où le Seigneur a « promis qu'il enverrait le Paraclet. Mais ils rejettent du « même coup et l'Évangile et l'esprit de prophétie. Ils sont « vraiment à plaindre : ils ne veulent pas de faux prophètes « — et voilà qu'ils rejettent loin de l'Église la grâce prophé- « tique ! La même chose leur arrive qu'à ceux qui, pour se « garer des hypocrites, s'abstiennent de communiquer avec « leurs frères eux-mêmes [2].

[1] *H. E.*, V, v, 8.

[2] L'interprétation que donne de cette phrase V. Rose, *C.-R. du quatrième Congrès scientifique intern. des cathol.*, Fribourg (Suisse), 1898, p. 135, repose sur un contre-sens. Rose écrit : « On consent à dire presque unanimement aujourd'hui que les Innommés sont les adversaires des Montanistes

« Il va de soi que ces gens-là ne reçoivent pas non plus « l'apôtre Paul. Car dans l'*Épître aux Corinthiens*, Paul a « parlé diligemment des charismes prophétiques et il connaît « des hommes et des femmes qui prophétisent dans l'Église. « — Tout cela les conduit à pécher contre l'Esprit-Saint, et « ils tombent ainsi dans le péché irrémissible. »

Pour bien comprendre ce texte controversé, il faut savoir à la suite de quelles considérations il se présente. Irénée vient d'établir qu'il y a quatre Évangiles, ni plus ni moins. Considéré comme un tout, l'Évangile tétramorphe a donc sa forme, son type, sa constitution propre (ce qu'Irénée appelle ἡ ἰδέα τοῦ εὐαγγελίου). et nul n'a le droit d'altérer cette économie fondamentale.

Or, il y a plusieurs manières de la compromettre. On la compromet en introduisant des évangiles supplémentaires — ici Irénée fait sans doute allusion à certains apocryphes, tels que l'Évangile de Judas l'Iscariote, l'Évangile de saint André, l'Évangile d'Apelle, etc. — ; on la compromet aussi en rejetant telle ou telle « forme » de l'Évangile, c'est-à-dire l'un ou l'autre des évangiles traditionnellement intangibles. Le plan divin (*dispositiones Dei*) comporte quatre Évangiles, et quiconque y ajoute ou en retranche, s'inscrit par là même en faux contre ce plan.

Parmi les audacieux qui se permettent d'en retrancher, Irénée cite en premier lieu Marcion, lequel, par une procédure ultra-radicale « rejette, dit-il, l'Évangile tout entier ». (On sait que Marcion négligeait Matthieu, Marc, Jean, et retouchait arbitrairement le texte de Luc [1].)

qui repoussent de l'Église prophètes et prophéties *et qui partagent le même sort que leurs ennemis, l'excommunication d'entre les frères.* »

[1] Zahn remarque que le *pariter*, dans le κῶλον « pariter gloriatur se habere euangelium » implique la nuance du grec ὅμως (= gleichwohl). Cf. ZHT., t. XLV (1875), p. 72 « *Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischer Stellen.* »

Puis il s'en prend à d'autres adversaires qu'il ne désigne pas nommément, et contre lesquels il formule le grief suivant — (c'est ici que, pour nous, la difficulté commence). Ces gens-là n'en veulent qu'à l'Évangile de Jean. Ils se refusent à « l'admettre », — entendez : comme canonique. Et cette exclusion leur est commandée par une arrière-pensée de polémique. Ils repoussent l'Évangile de Jean, parce que le Seigneur promet dans cet Évangile qu'il enverra le Paraclet. Or, cette promesse favorise ceux qui croient à l'authenticité de récentes manifestations prophétiques, dont eux-mêmes ne veulent à aucun prix. Et ils poussent le parti-pris jusqu'à rejeter même l'esprit de prophétie, et à en contester l'action au sein de l'Église.

Voilà une attitude dont Irénée ne peut souffrir l'intransigeance. Il y oppose une double objection. La première est une raison *de raison :* mais j'en ajourne pour un instant l'exposé, puisque le texte lui-même prête à controverse. — La seconde objection est tirée de l'Écriture elle-même. Si ces critiques veulent être logiques jusqu'au bout, il faut qu'ils rejettent aussi l'apôtre Paul (le tour qu'emploie Irénée laisse penser qu'il leur impose ironiquement cette extrémité, plus qu'il n'affirme qu'ils s'y soient effectivement portés [1]), car, dans la *Ire Épître aux Corinthiens,* saint Paul a classé parmi les charismes spirituels ceux qu'aujourd'hui ils font profession de mépriser. — Cela posé, revenons au premier argument. Les éditions portent : « Infelices uere, qui *pseudoprophetae* quidem esse *uolunt,* propheticam uero gratiam repellunt ab ecclesia. » — « Ils sont vraiment à plaindre : ils veulent être de faux prophètes, mais ils rejettent loin de l'Église la grâce apostolique. » Hilgenfeld [2], qui accepte ce texte, rapproche la formule « pseudoprophetae... esse uolunt »,

[1] Sur ce point SCHWEGLER, *der Montanismus...,* p. 270, qui se prévaut du subjonctif *recipiant* (alors que l'indicatif eût marqué bien mieux un *fait* positif), me paraît avoir raison contre BONWETSCH, GM., p. 23.

[2] *Ketzergesch.,* p. 563, note 947.

de telle autre comme celles-ci : « sophistae uerborum magis uolentes esse quam discipuli ueritates [1] » ou « qui ex euangelio haeretici esse uoluerunt [2] ». Mais c'est l'idée elle-même, incluse dans ces mots, qu'on arrive bien malaisément à se représenter. Pourquoi ces ennemis de l'Évangile de Jean voudraient-ils être des « prophètes », et, à plus forte raison, de « faux prophètes », puisque c'est l'exercice même du charisme prophétique qui leur est suspect et qu'ils mettent leur entêtement à repousser ? Il y a contradiction entre cette prétention (d'ailleurs peu claire), et ce qu'Irénée vient d'affirmer d'eux.

Il est donc indispensable d'améliorer le texte [3], et la correction la plus naturelle est celle qui consiste à écrire : *qui pseudoprophet*AS *esse* N*olunt*. Du même coup, le sens devient parfaitement clair, et trouve sa justification dans le contexte. Irénée prétend souligner les conséquences fâcheuses de leur prétendue logique : « Ils ne veulent pas qu'il y ait de faux prophètes [c'est pour cela que les textes où prennent

[1] Irénée, III, XXIV, 2.

[2] Ps.-Tertullien, I (dans ŒHLER, *Op. Tertulliani*, II, 753).

[3] Voici une récapitulation des leçons admises par les divers critiques :

1° *Pseudoprophetæ... volunt* [texte des manuscrits] accepté par TILLEMONT, *Mém.*, t. II, p. 471 ([TILLEMONT interprète ainsi : « Ils veulent être prophètes — de faux prophètes, ajoute Irénée — et s'ils repoussent la grâce prophétique de l'Église, c'est qu'ils se la réservent pour eux seuls »] — par HILGENFELD, *op. cit.*, p. 563 et par V. H. STANTON, *The Gospel as Historical Documents*, Part I p. 199.

2° *Pseudoprophet*AS... V*olunt* : texte proposé par MÖLLER (*Realenc.*, X [2], p. 257 : « Sie behaupten (mit Recht) die Existenz der Pseudoprophetie (im Montanismus), leugnen aber (mit Unrecht) das ware Urbild jener Carrikatur » ; accepté par LIGHTFOOT, *Biblical Essays*, p. 115-116 et par VOIGT, *Eine versch. Urk.*, p. 30 et s. ; 65, qui interprète de la sorte : « Ils considèrent comme nécessaire qu'il y ait dans l'Église de faux prophètes, et — contradiction ! — ils repoussent loin de l'Église la grâce prophétique. » Voir la réfutation de cette exégèse par ZAHN, *Forschungen*, V, 46, note.

3° *Pseudoprophet*AS... N*olunt* : texte accepté par RITSCHL, *Entstehung* [2], p. 542, n. 1 ; LIPSIUS, *Histor. Zeitsch.*, XXVIII, 257 ; BONWETSCH, GM., p. 22, note 3., etc. Pour Lipsius, voir aussi plus loin, p. 236.

appui ceux qu'ils considèrent comme tels leur apparaissent suspects et condamnables *à priori*, et voilà qu'ils rejettent loin de l'Église la grâce prophétique [politique du pis : Irénée n'aime pas cette politique-là]. » Le désir, louable en soi, d'éliminer toute vaticination non autorisée, les entraîne à une proscription inadmissible. Un exemple analogue s'offre ici à la mémoire d'Irénée. Il songe à certains chrétiens de sa connaissance, qui sous prétexte de se garer des « hypocrites [1] » s'abstiennent de communiquer avec leurs frères eux-mêmes. Ils redoutent les faux-frères [tout comme les gens dont il est question redoutent les faux prophètes] et cette terreur les induit à s'enfermer dans un isolement hargneux et sans charité [tout comme la phobie du faux prophète induit ceux-là à éliminer de l'Église l'esprit de prophétie, et l'Évangile de Jean].

La correction *pseudoprophetas... nolunt*, qui, paléographiquement, n'a rien de choquant [2], s'impose donc d'une façon évidente, au point de vue du sens lui-même. La structure de la phrase, avec l'opposition si marquée des deux κῶλα (pseudoprophetas *quidem*..., propheticam *uero*...) ; le parallélisme exact des deux exemples cités ; enfin la suite du raisonnement, l'esprit général du morceau, tout la requiert et oblige à l'accepter.

Il s'agit maintenant d'identifier les adversaires qu'Irénée vise dans ce passage, puisque aussi bien, par une trop chari-

[1] Saint Polycarpe avait recommandé aux Philippiens de s'écarter de ceux « qui portent hypocritement le nom du Seigneur et font tomber les faibles dans l'erreur ». (*Ad Philipp.*, VI, 3 ; FUNK, I [2], 304).

[2] ZAHN (GK., II, II, 972) fait observer que rien n'est plus fréquent que ces transpositions du négatif au positif et *uice uersa*. Il en donne quelques exemples à la note 4. La négation a pu être supprimée par le traducteur du texte grec d'Irénée, ou par les transcripteurs du texte latin, ou déjà par les transcripteurs du texte grec. Soit une phrase telle que : οἱ ψευδοπροφήτας μὲν μὴ θέλοντες εἶναι : la chute de μὴ a pu amener la correction de ψευδοπροφήτας en ψευδοπροφῆται. — JÜLICHER (TLZ, 1889, col. 169) suppose seulement un μὴ originel qui aurait été lu faussement μὲν.

table discrétion, il évite de les nommer [1]. Diverses hypothèses ont été proposées, très inégalement satisfaisantes. Tillemont [2], suivi par Grabe, Massuet, Döllinger [3] et Lipsius [4], pensait qu'Irénée avait en vue les montanistes. Contresens manifeste ! Où Tillemont avait-il vu que les montanistes rejetassent l'Évangile de Jean ? Bien au contraire, ils l'utilisèrent à leur bénéfice dès le début du mouvement et, au IVme siècle, ils en extrayaient encore, pour les faire circuler dans le public, les passages les plus favorables à leur cause. Puis, loin de « repousser l'esprit de prophétie » et de le déclarer désormais inutile, ils l'exaltaient au contraire, en saluaient orgueilleusement les manifestations au sein de la secte et faisaient grief à l'Église de sa tiédeur à l'égard des charismes.

Appliqué aux montanistes, ce chapitre devient donc inintelligible dans toutes ses parties.

Une autre interprétation a été imaginée par R. A. Lipsius. Après avoir accepté tout d'abord la correction *nolunt*, celui-ci se ravisa, et proposa de garder *uolunt*, en supposant, sous la traduction latine, un texte primitif tel que « οἱ ψευδεῖς μὲν τοὺς προφήτας εἶναι θέλουσιν » [5]. Ces προφῆται seraient les prophètes de l'Ancien Testament et, dans tout ce passage, il s'agirait des Ophites, décrits ailleurs par saint

[1] Dans l'Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, § 99 (TU, XXXI, 1 [1907], p. 52), Irénée fait encore allusion à ceux « qui n'accueillent pas les présents de l'Esprit et rejettent loin d'eux le don prophétique, grâce auquel l'homme jouit de la vie en Dieu. »

[2] *Mémoires*, t. II, p. 471.

[3] *Hippolytus und Kallistus*, p. 299.

[4] ZWT., IX (1866), p. 79, n. 3. Il déclare que toute cette description tracée par Irénée « höchst warscheinlich auf Montanisten geht ». Voir aussi, du même auteur, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, p. 24, note 1. Il est toutefois revenu sur cette opinion dans ses *Quellen der ält. Ketzergeschichte*, p. 101, n. 2.

[5] *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, p. 214, note 1.

Irénée, et qui, effectivement, rejetaient les prophètes de l'ancienne Alliance et excluaient de l'Église le don de prophétie. — Mais la conjecture se soutient mal. Rien, dans le passage en litige, ne limite aux prophètes de l'Ancien Testament la réprobation des ennemis de l'esprit prophétique. Irénée indique, au contraire, que ce sont des manifestations *récentes* qu'ils désapprouvent ; et il spécifie qu'ils en veulent au IVme Évangile. Puis il les représente comme hostiles par principe à toute espèce de prophétie : tel n'était pas le cas des Ophites, d'après certains traits de l'image qu'il nous apporte d'eux « Sophiam et ipsam per eos (prophetas) multa locutam esse de prius homine, et incorruptibili Æone, et de illo Christo, qui sit sursum, dicunt, etc.... [1]. »

La véritable solution est sans nul doute celle que Stieren [2] a proposée, après Néander et Baumgarten-Crusius, et à laquelle Th. Zahn a apporté l'appui de ses minutieuses démonstrations. Les gens dont parle Irénée sont évidemment des catholiques (il ne songe pas à leur opposer une fin de non-recevoir, basée sur une hétérodoxie fondamentale). Le bruit qui se fait autour de certains phénomènes prophétiques les irrite, et ils cherchent à l'étouffer par tous les moyens, sans reculer devant une extrémité aussi radicale que de rejeter le quatrième Évangile, où certains versets favorisent les prétentions du parti qui leur déplaît, et de proclamer que l'Église n'a plus besoin de prophéties.

Les « Aloges » répondent aux différents articles de ce signalement [3]. Il n'est nullement indispensable de supposer

[1] I, XXX, 11 (P. G., VII, 706). Voyez ZAHN, GK., I, 240-242.

[2] Dans son édition d'Irénée, Lipsiae 1853, I, 473. — Voy. aussi PETER CORSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, dans TU, XV, 1 (1896), p. 52.

[3] Comparez le texte de saint Épiphane traduit plus haut, p. 196. On peut en conclure avec ZAHN (GK., I, 225) à un accord essentiel entre Épiphane et Irénée. Ils notent l'un et l'autre que les gens qu'ils blâment 1° ne

que Caius, principal représentant en Occident de l'état d'esprit stigmatisé par Irénée, ait écrit avant l'époque où Irénée rédigeait son troisième livre. Bien informé des mouvements intellectuels dont sa patrie était le théâtre, Irénée a dû être au courant de la réaction antijohannique asiate, et ce sont peut-être les Aloges orientaux auxquels il songe. Il est d'ailleurs loisible de supposer que leur point de vue s'était répandu en Occident plusieurs années avant l'époque où Caius entreprit de le justifier.

Irénée se fait donc le défenseur du don de prophétie contre certains catholiques qui en apercevaient les inconvénients beaucoup plus qu'ils n'étaient disposés à en avouer le bienfait.

Mais assumer un pareil rôle à l'époque où il composait son grand ouvrage, entre 180 et 192, n'était-ce pas, en une certaine mesure, prendre position dans le grand débat qu'avaient ouvert les prétentions montanistes ?

Ce débat, Irénée ne pouvait l'ignorer. C'est lui, je l'ai dit, qui avait été chargé de porter à l'évêque de Rome, Éleuthère, la lettre des martyrs de Gaule relative aux montanistes [1]. Sans doute avait-il pris part personnellement aux délibérations où avait été décidé l'envoi de ce document. Il devait donc s'être formé une opinion sur le mouvement phrygien. — Et nous sommes ainsi amenés à définir son attitude, ou du moins à chercher si elle peut l'être.

reconnaissent pas les charismes ; 2° que c'est pour cela même qu'ils rejettent les écrits johanniques ; 3° qu'ils tombent du même coup dans le péché « irrémissible ». — Seulement Irénée marque beaucoup plus clairement qu'Épiphane la tendance véritable des Aloges, à savoir leur préjugé général, leur hostilité de principe contre la prophétie et sa permanence au sein de l'Église. Assez incurieux de ce point de vue qui n'intéressait plus guère son époque, Épiphane s'attache principalement à critiquer chez les Aloges une exégèse inintelligente et irrespectueuse, et il met insuffisamment en lumière la préoccupation qui les y contraignait.

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, IV, 1-2.

Le passage déjà étudié tout à l'heure nous livre-t-il quelque chose de sa pensée ? — La première impression que l'on éprouve en le lisant inclinerait plutôt à lui supposer de secrètes sympathies à l'égard du Montanisme.

Nous observons, en effet, qu'il s'approprie sans réserve deux textes scripturaires dont les montanistes tiraient grand parti : d'abord le texte de Joël — celui-là même que le rédacteur de la *Passion* de Perpétue et de Félicité enchâssera peu d'années plus tard, dans son *Prologue*, comme l'annonce la mieux caractérisée des grâces dont le flot, à son gré, n'a jamais été plus abondant [1] ; celui-là même aussi qu'à la fin du *de Resurrectione carnis* [2] Tertullien citera, en remerciant le Seigneur d'avoir dissipé par la prédication du Paraclet toute équivoque sur la résurrection à venir. — Ce texte, Irénée ne le transcrit pas littéralement : il met le verbe non pas au futur, comme chez le prophète, mais au parfait « quod in nouissimis temporibus... *effusum est*... » ; et l'on dirait qu'il considère la promesse y incluse comme venant de se réaliser. Voilà une interprétation à laquelle tout montaniste eût applaudi de bon cœur.

Un peu plus loin, là où il rappelle les prescriptions de saint Paul relativement aux charismes, quel est le trait qu'il met en valeur ? « (Paulus)... scit uiros *et mulieres in ecclesia prophetantes*. » Cette affirmation prend une portée singulière si l'on songe à l'opposition que déchaînait la prétention didactique des prophétesses, et à l'apologie que Tertullien instituera sur ce point précis en se prévalant de la parole paulinienne [3].

[1] R. Knopf, *Ausgew. Märtyreracten*, Tübingen und Leipzig, 1901, p. 44.

[2] § lxiii (Kr., p. 125).

[3] IV, xxxiii, 15 (P. G., vii, 1083) «... Spiritalis uere qui est... semper eundem Spiritum Dei cognoscens, etiamsi in nouissimis temporibus noue effusus est in nos, et a conditione mundi usque ad finem in ipsum humanum genus. »

D'une façon générale, dans tout ce morceau Irénée se pose en champion du charisme prophétique, à un moment où le Montanisme se vante d'en bénéficier bien plus abondamment que l'Église elle-même et prétend déduire de ces dons extraordinaires toute une série de préceptes nouveaux de discipline, peut-être même certains éclaircissements dogmatiques.

Il y a là une indiscutable analogie de pensée : mais on aurait tort d'y donner le caractère d'une sympathie spéciale d'Irénée à l'endroit de la νέα προφητεία, ou peut-être d'une adhésion implicite. Irénée n'esquisse, en effet, aucune apologie des manifestations que veulent déconsidérer les adversaires de l'Évangile de Jean. Il ne dit nulle part : vous êtes tenus de les accepter pour authentiques. Il se contente de marquer l'intempérance, le fanatisme de ceux qui, sous couleur de les invalider, imposent silence à l'Esprit de prophétie. Ces manifestations fussent-elles mensongères, inspirées par le démon, il n'y aurait pas un mot à retrancher de son admonestation, laquelle pourrait être résumée ainsi : « Ce n'est pas une raison parce qu'il y a de faux prophètes pour récuser toute prophétie ; de même que ce n'est pas une raison parce qu'il y a des hypocrites, pour récuser les lois de la confraternité chrétienne. »

Il est impossible de démêler dans ce chapitre un suffrage nettement exprimé en faveur du Montanisme. Et volontiers en dirait-on autant de l'*Adu. Haereses* tout entier. Il y a çà et là quelques points de contact entre les idées d'Irénée et les doctrines chères au Montanisme. Irénée a donné dans le chiliasme [1] ; il paraît peu favorable à la réitération des noces [2] ; il croit à la permanence dans l'Église du don de

[1] *Haer.*, V, XXIV-XXXVI (P. G., VII, 1186-1224) ; cf. Eusèbe, III, XXXIX, 13.

[2] I, XXVIII, 2 (P. G., VII, 691). Encore faudrait-il savoir le sens exact

prophétie [1] (mais qui n'y croyait alors ? [2]). Ce sont là des traits trop peu spécifiques pour suffire, même associés, à le décéler montaniste [3]. Schwegler [4] a pensé le contraire, mais il a eu tort, et sa conclusion dépasse les textes. Un montaniste conscient, secrètement dévoué à la secte, aurait-il commis cette imprudence ou cette trahison d'exciter les catholiques contre les faux prophètes [5], en un temps où les orthodoxes clamaient contre le mensonge de la prophétie montaniste ; de stigmatiser les schismatiques [6], alors que l'attitude de l'Église tendait à acculer au schisme les partisans de Montan? Aurait-il expliqué le rôle du « Paraclet », sans dire un mot de celui en qui on voulait que le Paraclet se fût incarné [7] ? Aurait-il cité avec honneur, comme un écrit sacré, le *Pasteur* d'Hermas [8], si suspect à la cohorte montaniste pour certaines de ses indulgences ? On remarquera que Tertullien, qui nomme Irénée dans son *adu. Valentinianos* [9], là où il énumère ceux qui ont combattu avant lui l'hérésie gnostique, n'indique

de *multae nuptiae* dans la phrase : « Alii autem rursus a Basilide et Carpocrate occasiones accipientes, indifferentes coitus et *multas nuptias* induxerunt. » S'il ne s'agit pas ici de « polygamie », il s'agit du moins de réitérations *multipliées*.

[1] Voir plus haut, p. 118.

[2] A commencer par l'anonyme anti-montaniste lui-même ! Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, XVII, 4.

[3] N'oublions pas non plus qu'Irénée présente l'Église comme la gardienne de tout charisme véritable (III, XXIV, 1). Quand il cite, comme on a vu qu'il le fait, la prophétie de Joël, c'est évidemment aux phénomènes récents et intra-ecclésiastiques de glossolalie, etc. (cf. p. 118, n. 2) qu'il songe.

[4] *Montanismus*, p. 223, note. — Voy. aussi, avec des nuances diverses, A. HARNACK, *das murator. Fragment*, ZKG, III (1879), p. 371 et s. ; HILGENFELD, *Ketzergesch.*, p. 564 et s.

[5] IV, XXIII, 6 (P. G., VII, 1076).

[6] IV, XXIII, 7 (P. G., VII, 1076).

[7] *Ibid.*, III, XVII, 2-3. (P. G., VII, 930).

[8] *Haer.*, IV, XX, 2 : Καλῶς οὖν εἶπεν ἡ Γραφή,... [Suit *Mandatum*, I, 1]. Voir aussi l'Εἰς Ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, § 4 (TU, XXXI, 1, p. 3 de la traduction).

[9] § V.

pas qu'il le considère comme un des siens : « Irenaeus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator », mais immédiatement après : « Proculus *noster*, uirginis senectae et christianae eloquentiae dignitas... »

Irénée paraît, en somme, avoir fait preuve, dans la question montaniste, d'aussi peu de parti-pris que possible. Il ne se sent contre le Montanisme aucune animosité. Bien autrement préoccupé des spéculations hétérodoxes du Gnosticisme, il ne guette pas l'occasion de l'attaquer directement. Il souligne même la maladresse de certaines oppositions suscitées par lui. Mais de là à le favoriser, à l'appuyer auprès de l'Église lyonnaise et des Églises d'Orient, à y donner son adhésion, il y avait loin : et rien ne prouve qu'il en ait eu l'audace, ou la tentation même.

X

Pour apprécier comme il convient l'ensemble du problème dont je viens d'établir les données, il faut songer constamment à la destination spéciale de la lettre des communautés de Vienne et de Lyon. Si cette lettre est adressée aux Églises d'Asie et de Phrygie, ce n'est pas par une de ces fictions littéraires dont l'épistolographie chrétienne primitive offrirait quelques exemples [1]. Les Lyonnais visaient en première ligne les communautés dont ils inscrivaient le nom en tête de leur relation. Ils savaient les graves dissentiments que la popularité de la prophétie nouvelle créaient parmi elles. Ils devaient supposer que, dans les partis en présence, on ferait état de l'opinion qu'ils auraient exprimée, et qu'on tirerait

[1] V. g. le récit du martyre de saint Polycarpe qui, envoyé à l'Église de Philomelium, était destiné du même coup « à toutes les parties de l'Église sainte et catholique répandue dans le monde entier. (Ed. Lelong, coll. Hemmer-Lejay, p. 129).

toutes conclusions utiles des faits dont ils déroulaient le tableau. Si on relit la lettre en tenant compte de la préoccupation qui s'imposait à leur fraternelle sollicitude, on s'aperçoit qu'ils décochent, sans en avoir l'air, une série d'avertissements à l'endroit des exagérations et des outrecuidances montanistes. Par la seule façon dont ils dépeignent les faits et gestes des martyrs et dont ils commentent leur attitude, ils prouvent aux exaltés de Phrygie qu'on peut être « spirituel », favorisé de la présence du Paraclet, des charismes dont il est le dispensateur, et conserver en même temps une parfaite mesure et une parfaite bonté. De tels exemples, ainsi présentés, étaient plus propres à confirmer dans leurs défiances les Églises hostiles à Montan qu'à leur faire redouter de pécher par manque de zèle et tiédeur de foi.

Il n'est pas douteux que la consultation en forme par où la lettre s'achevait n'accentuât en termes décisifs l'impression ainsi recueillie. Qu'on n'oublie point la manière dont Eusèbe la caractérise, « pieuse et très orthodoxe » ! Eût-il décerné un tel brevet à une décision donnant gain de cause aux partisans du « réveil » cataphrygien, lui qui le jugeait d'essence démoniaque ?

N'essayons pas d'imaginer les considérants de la κρίσις lyonnaise : une telle reconstitution serait pure fantaisie. Je la conçois comme une désapprobation très nette, mais sans colère, sans appel aux sévérités de la hiérarchie. C'eût été une étrange dissonance que de conseiller la rigueur, après avoir célébré avec tant d'émotion la vertu vivifiante de la pitié. Ne déguisant rien de leurs impressions sur le fond des choses, les martyrs et les communautés devaient prêcher surtout le désarmement de part et d'autre, et s'efforcer de réconcilier les Églises en désaccord dans une même allégresse reconnaissante en présence des grâces exceptionnelles dont le Christ venait d'inonder son Église.

La démarche dont saint Irénée se chargea auprès d'Éleuthère ne pouvait avoir d'autre objet que d'assurer entre

Rome et Lyon une parfaite conformité des vues. Au surplus, les martyrs ne se crurent nullement tenus de s'informer préalablement de l'opinion d'Éleuthère. Si humbles de cœur qu'ils voulussent être, ils avaient le sentiment de leurs justes prérogatives, et ils entendaient en user. Le ton qu'ils prennent en présentant Irénée à l'évêque de Rome trahit cette intime conviction de la prépondérance du mérite acquis par l'effort personnel : « Εἰ γὰρ ᾤδειμεν τόπον τινὶ δικαιοσύνην περιποιεῖσθαι, ὡς πρεσβύτερον ἐκκλησίας, ὅπερ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ, ἐν πρώτοις ἂν παρεθέμεθα [1]. » On discerne là, encore discret et enveloppé, le germe d'un état d'esprit qui, vers le milieu du siècle suivant, causera à la hiérarchie catholique, de graves sujets de préoccupation.

[1] *H. E.*, V, IV, 2. Voir la traduction, p. 213.

CHAPITRE II

Le Montanisme à Rome

I

On a souvent remarqué le pouvoir d'attraction qu'exerçait Rome, dès les premiers siècles du Christianisme, sur les initiateurs des mouvements religieux nouveaux et sur leurs partisans les plus actifs. C'est là qu'ils accouraient de préférence pour répandre leurs idées et pour capter à leur profit, si faire se pouvait, le prestige de ce centre d'autorité [1]. Valentin y était venu d'Égypte [2], Cerdon, de Syrie [3], Marcion, de Sinope (en Paphlagonie) [4]. Marcellina y pro-

[1] A. Harnack, *Mission*, I [2], p. 311 « die römische Gemeinde... ist der Zielpunkt der meisten Christen, die wir als Reisende kennen. » C. Caspari, *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols*, III, p. 309 : « Zudem wollten sie sich in der grossen, hochangesehenen und sehr einflussreichen Gemeinde der Welthaupstadt Geltung, ja zum Theil selbst von ihr Anerkennung verschaffen, um dadurch anderwärts desto leichter Eingang gewinnen und sich desto stärker ausbreiten zu können. Das Ansehen der Kirche Roms sollte sie bei ihren Bestrebungen decken, sie sollte ihnen, so zu sagen, den Stempel der Christlichkeit und Kirchlichkeit oder Rechtglaübigkeit aufdrücken. » Voir aussi Th. Zahn, *Forschungen*, VI, p. 4.

[2] Irénée, *Contra Haer.*, III, iv, 3 (P. G., vii, 856) : « Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου. »

[3] Irénée, *Contra Haer.*, I, xxvii, 1 (P. G., vii, 687) : « Κέρδων δέ τις ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβών, καὶ ἐπιδημήσας ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ὑγίνου... » Cf. *ibid.*, III, iv, 3 (P. G., vii, 856).

[4] Épiphane, *Pan.*, XLII, 1. (*Corp. Haer.*, II, 1, 554.)

pagea, sous Anicet, la doctrine carpocratienne [1]. Florinus, docteur gnostique, originaire d'Asie, avait réussi à s'y couler dans les rangs du clergé [2]. Théodote de Byzance y avait importé également ses négations contre la divinité du Christ [3]. « Il semble, remarque Mgr Duchesne, que l'Orient ne pût enfanter une hérésie sans éprouver aussitôt le besoin de la produire sur le théâtre de Rome [4]. »

A dire vrai, les intrigues de ces théologiens hétérodoxes n'avaient obtenu qu'un succès des plus médiocres : Valentin, Cerdon, Marcion, Florinus, Théodote, s'étaient vus tour à tour démasqués et confondus. Mais ces exemples n'étaient pas, néanmoins, de nature à décourager les agents du Montanisme. Ils devaient se rassurer sur leur incuriosité des spéculations dogmatiques, laquelle, en ce temps de métaphysique à outrance et de constructions suspectes, était pour eux une note excellente. De plus, les austérités qu'ils préconisaient ne pouvaient manquer de prévenir en leur faveur les éléments rigoristes de la communauté romaine, et de faire penser qu'ils étaient victimes, en Asie, de la conspiration des égoïsmes dérangés dans leur quiétude. Quel triomphe pour eux si, par une intervention renouvelée de celle de 97, — quand Clément de Rome avait si vivement morigéné les Corinthiens trop prompts aux dissensions et aux schismes, —

[1] Irénée, *Contra Haer.*, I, xxv, 6 (P. G., vii, 685) : « Unde et Marcellina, quae Romam sub Aniceto uenit, cum esse huius doctrinae, multos exterminauit. »

[2] Cf. Eusèbe, V, xx, 5 (extrait d'une lettre d'Irénée à Florinus) : « Εἶδον γάρ σε, παῖς ἔτι ὤν, ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ... » Cf. Eusèbe, V, xv : « Οἱ δ'ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον, ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος, πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών. »

[3] Épiphane, *Haer.*, LIV (Œhler, *Corpus haereseol.*, II, ii, p. 120) : « Οὗτος ὁ Θεόδοτος ἀπο Βυζαντίου μὲν ὡρμάτο, ... ἀπεδρασε τῆς ἑαυτοῦ πατριδος, καὶ ἀναβὰς εἰς Ῥώμην ἐκεῖσε διέτριβεν. »

[4] *Églises séparées*, 2me éd., p. 138. — Pour un recensement plus détaillé, cf. Caspari, *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols*, t. III, p. 309-334. Caspari énumère *ibid.*, p. 356-362, les livres hérétiques composés à Rome. Cf. W. M. Ramsay, DB, Extra Vol., p. 376.

l'Église romaine consentait à écrire en leur faveur aux Églises d'Asie et à recevoir les montanistes dans sa communion ! Un tel résultat méritait une action énergique, soutenue et persévérante. Si obscurs que soient, malheureusement, les détails de leur propagande à Rome, nous avons la certitude qu'elle s'y exerça de bonne heure.

II

En retrouve-t-on les premiers vestiges dans le *Pasteur* d'Hermas ? Au XVIIIme siècle, Cotelier [1] considérait ce livre comme le *propugnaculum fidei catholicae aduersus Montani duritiam*, « le boulevard de la foi catholique contre la rigueur de Montan ». Ce point de vue a été soutenu de nouveau, en ces dernières années, par Arthur Stahl, dans ses *Patristische Untersuchungen* [2]. Pour Stahl, le *Pasteur* est une « hochkirchliche Parallelerscheinung zum Montanismus » (p. 357), un essai de réforme adoucie et raisonnable tenté en vue de dépouiller la secte du privilège d'être seule à prêcher la rénovation morale. Au contraire, Dorner [3] apercevait dans le *Pasteur* des tendances toutes pareilles à celles du Montanisme, et A. Ritschl [4], adhérant à cette opinion, en louait Dorner comme d'une découverte.

En réalité, toute cette question est dominée par une autre, celle de la date de composition du *Pasteur*. Si l'on adopte les conclusions des critiques des XVIme, XVIIme,

[1] *Patr. apost. op.*, Amsterdam, 1724, I, p. 73.

[2] *Patristische Untersuchungen*, Leipzig, 1901, p. 246-267.

[3] *Die Lehre von der Person Christi*, 2me éd., Berlin, 1853, p. 185 et s.

[4] « Es ist Dorner's Verdienst, zuerst den Montanismus im Hirten des Hermas durchgreifend erkannt zu haben. » *Entstehung* [2], p. 555, n. 1. — Cf. A. Réville, *Nouv. Revue de Théol.*, 1858, I, p. 84 : « L'esprit du Montanisme respire déjà tout entier dans cette Apocalypse. »

XVIIIme siècles [1], qui, presque tous, considéraient Hermas comme un écrivain « apostolique », ou encore celles de E. Gaâb [2] et de Th. Zahn [3] qui localisent le *Pasteur* entre 97 et 100, tout rapport est évidemment coupé entre Hermas et le Montanisme. Mais, lors même qu'on accueillerait avec Funk, Harnack, Batiffol, Bardenhewer [4], le témoignage du fragment de Muratori, lequel en place la rédaction sous le pape Pius (140-154) [5], comment mettre le *Pasteur* en relation avec un mouvement dont les origines orientales sont de plusieurs années postérieures à cette date ? Le Montanisme existait-il donc à Rome avant même d'avoir commencé sa prédication en Phrygie ? Toute tentative pour en établir l'influence sur l'esprit d'Hermas ne peut avoir pour point de départ qu'une chronologie paradoxale. Et Stahl [6] ne réussit du reste à donner à sa thèse quelque air de vraisemblance qu'en retardant arbitrairement, jusqu'à 165-170, l'apparition de l'ouvrage.

[1] Voy. l'exposé très complet de FUNK, *Patres apostolici*, 2me éd., t. I, p. CXXVI et s.

[2] *Der Hirte des Hermas*, Bâle, 1866.

[3] *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868. — ZAHN et GAÂB se fondent sur *Vis.*, II, IV, 3 (FUNK, I [2], 430) où l'Église, sous les traits d'une femme âgée, prescrit à Hermas de consigner en deux βιβλαρίδια les révélations qu'elle lui aura faites, et d'envoyer l'un à « Clément », l'autre à « Grapte ». Il s'agit sans doute de Clément de Rome, dont Hermas se donne comme le contemporain.

[4] FUNK, *loc. cit.*; HARNACK, *Chronol.*, I, 258 et s. (il opine pour 140) ; BATTIFOL, *Litt. grecque* (1897), p. 63 ; BARDENHEWER, *Patrologie* [3], p. 109.

[5] Ed. RAUSCHEN, *Floril. patristicum*, Bonnae MCMC, p. 34, l. 73-80.

« Pastorem uero | nuperrime temporibus nostris in urbe | Roma Hermas conscripsit sedente cathe|dra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre | eius ; et ideo legi eum quidem oportet, se pu|blicare uero in ecclesia populo neque inter | prophetas completo numero, neque inter | apostolos in finem temporum potest. | » — « Quant au *Pasteur*, c'est tout récemment, de notre temps, qu'à Rome Hermas l'a écrit, alors que siégeait sur la chaire de l'Église de Rome l'évêque Pius, son frère. C'est pourquoi il faut qu'on le lise, à la vérité, mais il ne peut être lu publiquement au peuple dans l'Église, ni parmi les prophètes, complets en nombre, ni parmi les apôtres, à la fin des temps. »

[6] *Op. cit.*, p. 295.

Je ne puis donc admettre que le *Pasteur* vise aucunement le Montanisme, soit pour en combattre les doctrines, soit pour les corroborer. Mais à défaut de toute connexion directe, du moins nous renseigne-t-il sur l'état d'esprit de la communauté romaine vers le milieu du second siècle. Il fournit des indications dont on doit tirer parti pour se représenter l'accueil que rencontra quelques années plus tard, à Rome même, la prophétie nouvelle, les sympathies et les hostilités qu'elle suscita.

Certes, les idées d'Hermas ne sont pas toujours parfaitement cohérentes ni parfaitement limpides. Le « genre » apocalyptique, auquel le *Pasteur* se rattache, comportait ou même requérait une imprécision dont les historiens, avides de données exactes, s'évertuent à percer le nuage. Le style imagé, languissant et mou du bon Hermas se prête moins qu'aucun autre à une analyse critique [1]. Pourtant les tendances qu'il blâme et celles qu'il approuve, comme aussi les articles fondamentaux du programme pénitentiel qu'il se croit, par mission divine, chargé de promulguer, se dégagent à peu près de l'accumulation des symboles.

Or, ce qu'il reproche à ses contemporains, sous le couvert des « visions » qu'il raconte, des « ordres » ou des « paraboles » qu'il interprète, c'est de laisser dégrader le lot religieux privilégié qu'ils ont reçu en héritage. Le *Pasteur* est comme l'examen de conscience de la communauté romaine. Beaucoup de chrétiens n'ont plus, au gré d'Hermas, qu'une âme déjà vieillie, fatiguée de mollesse et de scepticisme [2]. Ils se laissent énerver par le souci des intérêts purement temporels [3], au point de devenir, par une progressive déchéance,

[1] Sur l'incohérence des images et symboles chez Hermas, voir l'analyse de E. Grosse-Brauckmann, *de Compositione pastoris Hermae*, diss. Göttingen, 1910, p. 60 et s. ; Baumeister, *die Ethik des Pastor Hermae*, Fr. i. B., 1912, p. 6.

[2] *Vis.*, III, II, 2 (Funk, I [2], p. 456).

[3] *Ibid.*, 3.

tout pareils aux païens eux-mêmes [1], et captifs comme eux de leur sensualité de leur cupidité, de leur orgueil [2]. Viennent les jours d'épreuves, le culte de l'argent les induit à l'apostasie [3]. Hermas n'hésite pas à appesantir ses avertissements sur les chefs même de l'Église : « C'est à vous que je m'adresse, à vous qui êtes à la tête de l'Église et qui occupez les premières chaires. Gardez-vous de devenir semblables aux empoisonneurs. Les empoisonneurs portent leurs poisons dans des boîtes. Vous, votre poison, votre venin, c'est dans le cœur que vous l'avez. » [4] Malheur aux mauvais bergers, le jour où le Maître viendra examiner ses troupeaux ! [5] Qui pis est, il y a autour d'Hermas des hommes dont le christianisme purement nominal recouvre la pire corruption morale et qui vont jusqu'à se faire les théoriciens du péché, pour pervertir les serviteurs de Dieu [6]. En face de tant de faiblesses et de souillures, Hermas célèbre avec son inlassable monotonie l'idéal qui est le sien. Il voudrait instaurer une Église où régnerait une parfaite unanimité de foi, de pensée, d'amour [7], et dont les membres pratiqueraient, pour la plus grande joie du Fils de Dieu [8], les vertus « filles de la Foi » [9]. Parmi ces vertus, celles dont Hermas recommande surtout la pratique, c'est la crainte de Dieu [10],

[1] *Sim.*, VIII, IX, 1 et 3 (FUNK, I [2], 572).

[2] *Mand.*, VI, II, 5 (FUNK, I [2], 488).

[3] *Vis.*, III, VI, 5 (FUNK, I [2], 444).

[4] *Vis.*, III, IX, 7.

[5] *Sim.*, IX, XXXI, 4 (FUNK, I [2], 631) : « Quando uenerit dominus ouium, gaudebit de uobis et exsultabit, sed tantum, si omnia sana inuenerit nec ullus e uobis interciderit. Vae uobis, pastores ! »

[6] *Sim.*, IX, XIX, 2 (FUNK, I [2], 614). — Cf. *Sim.*, VIII, VI, 5 (FUNK, I [2], 568).

[7] *Sim.*, IX, XVIII, 4 (FUNK, I [2], 612) : « Μετὰ τὸ τούτους ἀποβληθῆναι ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις, μία ἀγάπη ».

[8] *Ibid.*

[9] Cf. *Vis.*, VIII, VIII, 4 et 7 (FUNK, I [2], 448).

[10] Cf. *Mand.*, I (FUNK, I [2], 468).

la chasteté [1], l'esprit de charité et de douceur [2]. Il cherche à inspirer à ses lecteurs un sentiment profond du sérieux de la vie humaine [3], mais en même temps il aime et leur suggère d'aimer la « gaieté » qui toujours « est agréable à Dieu » [4].

Pour promouvoir les pécheurs vers la rénovation dont ils ont besoin, un remède existe, c'est la pénitence. On peut dire que l'objet essentiel du *Pasteur* est d'en démontrer l'urgente nécessité. Tout le livre clame le devoir de la μετάνοια. Si ce devoir s'impose d'une façon si pressante, c'est que le délai qui reste à courir avant la fin du monde est fort exigu. Hermas est persuadé que l'univers n'en a plus longtemps. Dès que la « tour » qui symbolise l'Église sera achevée, c'est-à-dire dès que l'Église aura accompli sa mission terrestre, et que viendra la parousie, il sera trop tard pour solliciter le pardon divin [5].

Dans quelles conditions ce pardon est-il susceptible d'être accordé aux pécheurs ? Ici la pensée d'Hermas devient particulièrement difficile à saisir. Le mieux est encore de lui laisser la parole. Voici la traduction aussi exacte que possible des deux principaux textes où s'exprime sa théorie de la pénitence.

Le premier texte se trouve dans *Visio* II, 4-5 [6].

« Une fois que tu leur auras fait connaître (= à tes « enfants et à ta femme) les paroles que le Seigneur m'a « confiées pour te les révéler, tous les péchés qu'ils ont anté-

[1] V. g. *Mand.*, IV, I (Funk, I [2], 474) ; IV, IV, 3 (I [2], 480) ; VIII, III (I [2], 492) ; *Sim.*, V, VII (I [2], 542), etc.

[2] *Mand.*, VIII, X (I [2], 494).

[3] La σεμνότης (v. g. *Mand.*, II, IV, etc.).

[4] *Mand.*, X, III (Funk, I [2], 502) : « Ἔνδυσαι οὖν τὴν ἱλαρότητα τὴν πάντοτε ἔχουσαν χάριν παρὰ τῷ θεῷ, etc. »

[5] C'est ce qu'Hermas répète à plusieurs reprises. Voy. *Vis.*, III, V, 5 (Funk, I [2], 442) ; *Vis.*, III, VIII, 9 (I [2], 450) ; *Vis.*, III, IX, 5 (I [2], 452) ; *Sim.*, X, IV, 4 (I [2], 638), etc... Dans la *Visio*, IV, une bête d'apparence horrible figure la tribulation qui approche (Funk, I [2], 462 « ... τὸ θηρίον τοῦτο τύπος ἐστὶν θλίψεως τῆς μελλούσης τῆς μεγάλης ».

[6] *Vis.*, II, II, 4-5 (Funk, I [2], 426).

« rieurement commis leur seront remis, ainsi qu'à tous les « saints qui ont péché jusqu'à ce jour, s'ils font pénitence « de tout leur cœur et qu'ils ôtent de leur cœur les doutes. « Car le Seigneur a fait serment sur sa gloire devant ses élus : « si, une fois ce jour clos, un péché est encore commis, ils « n'auront point de salut, car la pénitence a une fin pour « les justes, les jours de pénitence sont accomplis pour tous « les saints. Pour les Gentils, la pénitence existe jusqu'au « dernier jour. »

Le second texte appartient au *Mandatum* IV, 3 : [1].

« J'ai entendu, (dit Hermas à son interlocuteur céleste) « certains didascales (déclarer) qu'il n'y a pas d'autre péni- « tence que celle où nous descendons dans l'eau et recevons « la rémission de nos péchés antérieurs. — Il me répondit : « Tu as bien entendu : car il en est ainsi. Celui qui a reçu « la rémission de ses péchés ne doit plus pécher, mais de- « meurer pur. Mais puisque tu veux des précisions sur toutes « choses, je vais t'en fournir, sans donner de prétexte (pour « pécher) à ceux qui doivent croire ou qui croient en ce « temps-ci au Seigneur : car ceux qui, en ce temps-ci, croient « ou doivent croire, n'ont pas de pénitence de leurs fautes « (à venir), mais ils ont la rémission de leurs fautes précé- « dentes. Mais pour ceux qui ont été appelés à la foi avant « ces jours-ci, le Seigneur a établi une pénitence. C'est que « le Seigneur connaît les cœurs, il prévoit tout, il sait la fai- « blesse humaine et la fourberie du démon, et que celui-ci « fera du mal aux serviteurs de Dieu et se conduira mécham- « ment à leur égard. Comme le Seigneur est plein de misé- « ricorde, il a eu pitié de sa créature, et il a établi cette « pénitence et il m'a donné permission (d'annoncer) cette « pénitence. Mais moi, je te le dis, ajouta (l'ange), après « ce grand et solennel appel, si quelqu'un, tenté par le démon,

[1] Funk, I², 478.

« pèche, il n'a qu'une pénitence ; si aussitôt après, il pèche « et se repent, (ce repentir) est inutile pour cet homme-là : « car il vivra difficilement. — Je lui dis : « Je me sens revivre « en entendant de toi ces paroles si nettes. Car je vois que, « si je n'ajoute plus rien à mes fautes, je serai sauvé. — Tu « seras sauvé, me répondit-il, de même que tous ceux qui « feront cela. »

Hermas connaît donc une doctrine représentée par « certains didascales », d'après laquelle il n'y aurait plus de pénitence possible après le baptême reçu.

Cette doctrine, l'ange qui converse avec Hermas lui apprend qu'elle est juste en soi.

Pourtant, en pratique, et pour un temps limité, ce principe souffre certaines corrections. Ou plutôt il y a lieu de distinguer entre les catégories de pécheurs. *a*) A l'égard de ceux qui sont appelés à la foi au moment où l'ange parle, ou qui le seront dans l'avenir, la théorie des didascales a son plein effet. Ces catéchumènes obtiendront par le baptême la rémission de leurs fautes antérieures, mais il ne faut plus qu'ils comptent ensuite sur la miséricorde divine. *b*) D'autre part, au bénéfice de ceux qui sont devenus antérieurement chrétiens, le Seigneur a institué une seconde pénitence (*seconde* par rapport à la pénitence baptismale). Mais il entend clore par elle le cycle de ses indulgences. L'ange insiste avec force sur ce point (*Mand.* IV, III, 6). Après le « grand et solennel appel »[1] qu'est la vocation chrétienne, le baptisé — il

[1] Il y a controverse sur le sens des mots μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνήν (*Mand.*, IV, III, 6). FUNK entend par là l'invitation solennelle à la pénitence qu'Hermas formule d'après les avis de l'ange *Kirchengesch. Abh. u. Unters.*, I (1897), p. 170-1). HILGENFELD (*Pastor Hermae*, 1881, p. 172 et s.), RAUSCHEN (*L'Euchar. et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. Decker et Ricard, Paris, 1910, p. 138, n.), GROSSE-BRAUCKMANN, *de Compositione Pastoris Hermae*, Göttingen, 1910, p. 16 et s., d'ALÈS, *Recherches de sc. relig.*, 1911, p. 127 et s. croient qu'Hermas parle du baptême. J'estime qu'ils ont raison, contre

s'agit de celui-là seul qui a déjà reçu le sacrement au moment où Hermas publie sa révélation — ne peut compter que sur une pénitence unique. S'il pèche à nouveau, son salut devient chose malaisée et tout à fait incertaine (δυσκόλως ζήσεται).

C'est à cette pénitence seconde que sont conviés tous les « saints », c'est-à-dire tous les chrétiens, qui ont péché. Mais il faut qu'ils se hâtent de profiter de l'amnistie extraordinaire dont Hermas leur apporte la bonne nouvelle. Car une fois achevé le jour de ce jubilé (il va de soi qu'il convient d'entendre le mot *jour* dans un sens assez large), il sera trop tard pour se repentir.

Ce pardon que promet Hermas, est-ce la réconciliation ecclésiastique, par le ministère de l'évêque, est-ce le pardon divin directement octroyé ? La question est probablement insoluble. Tout, dans son apocalypse, se passe entre ciel et terre, sans point d'appui assuré sur le réel. Il est possible que cette parénèse très générale corresponde à une procédure déjà constituée, dont Hermas n'a cure de décrire les statuts, son office n'étant à aucun degré celui d'un historien. Mais cela est hypothèse pure. Nous ne dirons pas non plus, comme M. Preuschen [1], qu'Hermas est témoin qu'on considérait très généralement la pénitence postbaptismale comme illicite, à Rome, vers le milieu du IIme siècle. M. Preuschen n'imagine pas comment Hermas se serait prévalu d'une révélation particulière, présentée sous une forme si solennelle, s'il n'avait eu une thèse toute neuve à faire pénétrer dans les esprits. Mais il suffisait, ce semble, qu'il y eût divergence et contestation sur ce point spécial, et qu'Hermas y aperçût

Funk. Clément d'Alexandrie (*Stromates*, II, xiii, 56-57 ; Staehlin, t. II, p. 143) a compris le passage exactement comme ils le comprennent ; et le sens de κλῆσις et du verbe καλεῖν dans Hermas favorise également leur interprétation (voy. d'Alès, art. cité, p. 129 et s.). Au moment où l'ange vient d'expliquer les raisons qui ont induit le Seigneur à octroyer la seconde pénitence, il croit devoir insister avec force sur le caractère *unique* et non renouvelable de cette pénitence.

[1] ZNW, 1910, p. 147.

de grands intérêts moraux engagés, pour qu'il jugeât nécessaire de dirimer le débat par une fiction apocalyptique, où l'autorité divine était censée faire entendre sa voix.

Au surplus, cet exposé n'a pas pour objet d'élucider tous les problèmes que soulève l'étude des théories du *Pasteur*, mais seulement de décrire à grands traits l'état d'esprit dont il est empreint. Cet état d'esprit n'est nullement identique, quoi qu'on en ait dit, à celui qui animera le Montanisme. Les idées d'Hermas, telles que je les ai résumées tout à l'heure, peuvent paraître d'une extrême sévérité. Mais il ne faut pas oublier qu'elles sont dominées par une préoccupation eschatologique très caractérisée [1] : Hermas légifère, en tant qu'interprète de Dieu, pour une humanité dont l'avenir est précaire désormais. A comparer sa doctrine à celle du Montanisme, telle surtout qu'elle nous sera supplémentairement révélée par le *de Pudicitia* de Tertullien [2], elle nous apparaît relativement bénigne. C'est bien ainsi que l'ont jugée les générations suivantes, puisque, au début du IIIme siècle, le *Pasteur* était invoqué comme une autorité contre certaines exigences montanistes. Hermas réserve aux pécheurs déjà baptisés la pénitence seconde : mais du moins n'en exclut-il aucun d'eux, pas même les adultères ni les hérétiques. A toutes les catégories de *tombés*, le salut peut venir par elle [3]. Elle a en soi une vertu de rénovation [4]. Et Hermas ne manque pas de célébrer la compatissance du Seigneur, sa bonté, en

[1] Cf. HARNACK, DG, t. I [4], p. 440, n. 2.

[2] Tertullien, *de Pudicitia*, X, 11 ; XX, 2.

[3] Voir surtout la *Sim.*, VIII (FUNK, I [2], 555 et s.). Cf. STAHL, *op. cit.*, p. 251 et s. ; STUFLER, dans la ZKT, XXXI (1907), p. 454 et s. — A noter spécialement *Sim.*, VIII, XI « Ὁ Κύριος ἔπεμψέ με σπλαγχνισθεὶς πᾶσι δοῦναι τὴν μετανοίαν, καίπερ τινῶν μὴ ὄντων ἀξίων διὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. » Hermas semble pourtant faire exception à une ou deux reprises pour les ἀποστάται καὶ προδόται τῆς ἐκκλησίας (*Sim.*, VIII, VI, 4 ; IX, XIX, 1). Mais il est possible qu'il les intègre à la catégorie de ceux auxquels « οὐκέτι... ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν τοῦ μετανοῆσαι » (Cf. *Vis.*, III, VII, 2 ; FUNK, I [2], 446).

[4] *Simil.*, VIII, VI, 6 (FUNK, I [2], 568).

un mot toutes les pitiés divines dont l'énumération exaspérera plus tard les montanistes [1]. Ajoutez encore son anticipation contre la « tristesse », dans laquelle il voit presque un vice [2]; sa casuistique relativement aux secondes noces [3], etc. Le moyen, après cela, de voir en lui — en admettant que la chronologie le permît — un adepte secret de la doctrine phrygienne ?

Retenons pourtant certains traits de ce complexus allégorique qu'est le *Pasteur*. Hermas prétend réveiller dans les groupements chrétiens qu'il endoctrine, et dans la hiérarchie ecclésiastique, un sentiment plus ardent, plus ascétique même, du devoir. C'est pour une restauration analogue que luttera le Montanisme, mais avec une impériosité bien différente de la bonhomie d'Hermas. Tout comme les montanistes, Hermas est ardemment convaincu de la proximité de la fin du monde, et c'est sur cette croyance qu'il fonde son enseignement. Enfin, il met au premier rang de ses préoccupations la question pénitentielle, les principes qui doivent présider à la réconciliation de l'homme avec Dieu. Si l'on en juge aux théories qu'il prête à ces didascales [4], dont il rappelle avec déférence les décisions tranchantes, quitte à les émousser quelque peu par de prudentes distinctions, il y avait à Rome un courant rigoriste, assez fort pour qu'un esprit modéré comme Hermas jugeât peu sage de le contrecarrer formellement. C'est sans doute parmi ces éléments rigides qu'ira se développant, dans la seconde moitié du IIme siècle, l'état

[1] Cf. *de Pudicitia*, II.

[2] *Mand.*, X (Funk, I [2], 499).

[3] *Mand.*, IV, I (Funk, I [2], 475). Cf. l'index de Funk, à πολυσπλαγχνία et πολυευσπλαγχνία.

[4] La formule ἤκουσα παρά τινων διδασκάλων (*Mand.*, IV, III, 1), si l'on y compare deux autres formules où le verbe ἀκούειν est construit de même façon (*Mand.*, IV, III, 7 ; *Sim.*, V, IV, 2) et indique une perception directe d'Hermas lui-même, incline à penser que les didascales en question étaient des docteurs contemporains qu'il avait entendus de ses propres oreilles. Preuschen n'arrive à les reculer dans le passé qu'au prix d'une correction arbitraire (περί au lieu de παρά : voy. ZNW., 1910, p. 148).

d'esprit d'où résultera finalement, en certaines Églises, une aggravation momentanée de la discipline pénitentielle [1].

Aussi bien, à noter les tendances diverses qui se reflètent dans le *Pasteur*, on s'explique les demi-succès de la prophétie nouvelle à Rome, et la longanimité relative de l'épiscopat romain à l'égard d'un mouvement qui provoquait sans nul doute des sympathies cordiales en des milieux respectés pour leur austérité.

III

Le peu que nous savons de l'installation du Montanisme à Rome et de l'accueil qu'il y rencontra, c'est au premier chapitre de l'*Aduersus Praxean* de Tertullien que nous le devons presque exclusivement. En voici le passage principal :

« Nam iste primus ex Asia hoc genus peruersitatis intulit « Romanae humo <homo> et alias inquietus, insuper de iacta- « tione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris « taedium ; quando, et si corpus suum tradidisset exurendum, « nihil profecisset, dilectionem Dei non habens (cf. *I. Cor.*, « XIII, 3), cuius charismata quoque expugnauit. Nam idem « tunc episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias « Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem « ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis pro- « phetis et ecclesiis eorum adseuerando et praecessorum ejus « auctoritates defendendo coëgit et litteras pacis reuocare iam « emissas et a proposito recipiendorum charismatum con- « cessare.

« Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procurauit : « prophetiam expulit et haeresim intulit, Paracletum fugauit « et Patrem crucifixit.

« Fructificauerant auenae Praxeanae hic quoque, super- « seminatae dormientibus multis in simplicitate doctrinae « (cf. Mt., XIII, 25-26) ; traductae dehinc per quem Deus

[1] Voy. p. 432.

« uoluit, etiam euulsae uidebantur. Denique cauerat pristinum « doctor de emendatione suae, et manet chirographum, apud « psychicos, apud quos tunc gesta res est. Exinde silentium. « Et nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio « disiunxit a psychicis. Auenae uero illae ubique tunc semen « excusserant. Id aliquandiu per hypocrisin subdola uiuacitate « latitauit, et nunc denuo erupit. Sed et denuo eradicabitur : « si uoluerit Dominus, in isto commeatu ; si quo minus, die « suo colligentur omnes adulteras fruges, et cum caeteris « scandalis igni inextinguibili cremabuntur. (Cf. Mt., xiii, « 30, 41-42.) »

Il est aisé de décomposer ce morceau en ses éléments.

Tertullien articule tout d'abord son accusation fondamentale contre Praxéas. C'est Praxéas qui, le premier, a importé d'Asie sur le sol romain l'hérésie « patripassienne ». (Le mot *peruersitas* désigne très ordinairement, dans le style de Tertullien, les erreurs d'ordre doctrinal.) [1] A ce grief il lie sans désemparer une brève esquisse du personnage [2] : « esprit inquiet, et de plus tout gonflé de l'orgueil du martyre [3] simplement pour avoir subi l'ennui d'un emprisonnement ordinaire et de courte durée, alors que [4], eût-il livré son corps pour être brûlé, cela ne lui aurait servi à rien puisqu'il n'avait pas l'amour de Dieu, dont il a combattu les charismes même. »

[1] Cf. *ad Uxorem*, i, 3 : « Viderint qui inter cetera *peruersitatum suarum* disiungere docent carnem in duobus unam... ». Et dans l'*adu. Praxeam* même, § ii (Kr., éd. minor, p. 3, l. 13) ; § 13 (p. 18, l. 24).

[2] Kroymann a adopté la correction ingénieuse proposée par Engelbrecht : ...hoc genus peruersitatis intulit Romanae humo, < homo > et alias, etc... Le *Paterniacensis* 439 saec. XI et le *Montepessulanus* 54 saec. XI ont seulement : romanae humo. Le *Florentinus Magliabechianus* Conu. soppr. VI 10 saec. XV porte : romano homo. Œhler avait écrit : ...intulit Romam, homo et alias, etc...

[3] Pour le *de iactatione martyrii*, cf. les doléances de saint Cyprien sur l'orgueil de certains confesseurs : « ...quosdam insolenter extollit confessionis suae *tumida et inuerecunda iactatio*. » (*Ép.* xi, Hartel, p. 496, l. 11.)

[4] Sur l'emploi de *quando* chez Tertullien dans le sens « adversatif », cf. Hoppe, *Syntax und Stil des T.*, p. 78.

L'ironie sur les prétentions de Praxéas au titre de martyr se comprend mieux si l'on se rappelle que Tertullien, tout comme Origène, était peu favorable, par principe, à ces dénominations ambitieuses que beaucoup s'attribuaient sans avoir eu à pousser bien loin la constance[1]. A plus forte raison devait-il se sentir incliné à en dénier le privilège à Praxéas chez qui, paraphrasant le fameux passage de la *Ire Épître aux Corinthiens*, XIII, 3 et s., il se refusait à reconnaître la « charité », l'ἀγάπη qu'il traduit ici par *dilectio Dei*. Le signe à quoi il découvre en Praxéas ce manque, c'est l'hostilité combattive de Praxéas à l'égard des « charismes » : car combattre les charismes, manifestations éclatantes de la bonté divine, qu'est-ce autre chose, en effet, que montrer qu'on n'aime point Dieu véritablement ? C'est ainsi que Tertullien en arrive à déceler la raison secrète et intime de son animosité contre Praxéas : plus encore que de ses fausses théories sur la Trinité, c'est de son attitude dans l'affaire du Montanisme qu'il lui en veut.

« C'est lui qui, alors que l'Évêque de Rome reconnaissait déjà les prophéties de Montan, de Prisca et de Maximilla et, en raison de cette reconnaissance, accordait la paix aux Églises d'Asie et de Phrygie, l'obligea par ses rapports mensongers sur les prophètes eux-mêmes et leurs Églises, et en alléguant les avis autorisés (des évêques) ses prédécesseurs, à révoquer les lettres de paix qu'il avait déjà émises et à renoncer à son projet de recevoir les charismes. »

Voilà un passage extrêmement important pour l'histoire occidentale du Montanisme. Laissons de côté le difficile problème de l'identification de cet *episcopus romanus* et de ses prédécesseurs, qui mérite un examen spécial, et contentons-nous d'interpréter du plus près possible les indications de ce texte.

[1] Voy. sur ce point mon étude de sémantique : *Martyr et Confesseur*, dans BALAC, t. I (1911), p. 50 et s.

Nous constatons qu'au moment où s'est passé le fait raconté par Tertullien, le Montanisme était connu et discuté à Rome depuis plusieurs années déjà, puisque deux au moins des prédécesseurs du Pape auquel Praxéas eut affaire s'étaient déjà prononcés à son sujet. Les *praedecessores* en question, amenés à formuler une opinion sur le compte des novateurs, ne leur avaient pas été favorables, et leur sentiment s'était exprimé dans certains documents écrits. Tel est, selon toute probabilité, le sens impliqué dans le mot *auctoritates*. Il signifie : avis autorisés, ayant portée de déclarations officielles [1]. Praxéas en aurait malaisément fait état, s'il n'avait pu en remettre la teneur littérale sous les yeux du pontife qu'il voulait convaincre. Au surplus, la défaveur témoignée au Montanisme par ces évêques ne s'était point portée jusqu'à une condamnation expresse. Autrement les hésitations, comme aussi la complaisance momentanée de leur successeur, ne se comprendrait guère. Il faut admettre que leurs blâmes, d'ailleurs suffisamment nets pour que Praxéas en tirât argument, s'étaient exprimés pourtant dans des formes assez adoucies. Il dut y avoir, de la part des montanistes, un nouvel effort pour se faire reconnaître à Rome (car pourquoi le « pape » aurait-il pris l'initiative d'un tel acte ?) et cet effort fut bien près d'aboutir. Tertullien indique le contenu essentiel de la lettre que l'*episcopus* avait déjà signée. (Le iam *emissas* [2] ne

[1] Voy. *Thesaurus linguae lat.*, *s. u.* — Tertullien parle dans l'*adu. Nationes*, II, I (RW., p. 94, l. 8) des *auctoritates receptorum* (*scriptorum*). Le mot *auctoritates* fut employé couramment à partir du IVme siècle pour désigner les décisions papales et impériales exprimées par écrit : v. g. Code Théod., VI, XXX, 17, etc. — Voir aussi L. Duchesne, *Églises séparées*, 2me éd., p. 140.

Je ne puis admettre l'interprétation de Bonwetsch (*die Schriften Tertullians*, p. 87 et s. ; cf. GM., p. 174) qui entend sous cette expression l'autorité des apôtres Pierre et Paul, premiers représentants de l'épiscopat romain, et à ce titre « prédécesseurs » de l'évêque intéressé. Or Tertullien a écrit, non pas *auctoritat*EM, ainsi que Bonwetsch le transcrit, mais *auctoritat*ES, ce qui incite à préférer nettement le sens donné ci-dessus.

[2] *Emissa*, pris absolument et accompagné du quantième du mois,

signifie pas que cette lettre fût déjà partie pour l'Asie, mais seulement qu'elle était rédigée, revêtue du sceau officiel, déjà peut-être connue du public). Il y « reconnaissait », c'est-à-dire il y admettait comme authentiquement inspirées les prophéties phrygiennes, et il donnait une approbation formelle aux charismes, si contestés par les adversaires du Montanisme. Du même coup les Églises montanistes d'Asie et de Phrygie entraient en communication avec l'Église de Rome, perdaient leurs allures de conventicules boudeurs et honnis [1]. L'épiscopat asiate, pour hostile qu'il fût aux prophètes, n'aurait pu persévérer bien longtemps dans la voie des excommunications, après une adhésion de ce poids. Heure décisive, où la secte faillit s'intégrer à l'Église universelle ! Comment Tertullien n'eût-il pas nourri d'amères rancunes contre le brouillon qui avait ruiné un tel espoir ?

Pour cette tâche détestable, Praxéas avait à sa disposition plusieurs sortes d'arguments. Arrivant lui-même d'Asie, et tout pénétré des passions du parti antimontaniste, il put faire à l'évêque un rapport circonstancié sur l'impression que la prophétie nouvelle déterminait dans l'épiscopat et chez la partie demeurée saine de la population. Sans doute insista-t-il sur les allures extatiques et convulsionnaires de ces prétendus

devint ultérieurement le terme employé par la chancellerie impériale pour indiquer la date à laquelle une loi ou une constitution était promulguée.

[1] Le P. Portalié propose une interprétation différente (cf. *Études*, tome CXVII, 5 décembre 1908, p. 686). Il pense que Tertullien veut dire qu'en acceptant les prophéties du Montanisme, le pape eût rendu la tranquillité aux Églises d'Asie et de Phrygie et apaisé les troubles que ce mouvement avait suscités parmi elles. Mais non : par *inferre pacem* Tertullien entend les lettres de communion que le pape, *comme suite* à la reconnaissance à quoi il s'était décidé (*ex ea agnitione*), se disposait à expédier aux groupements suspects. Le mot *ecclesiae* revient à la ligne suivante et cette fois ce sont bien ces groupements qu'il désigne, sans équivoque possible (*de ipsis prophetis et ecclesiis eorum*). — Il est d'ailleurs peu probable, si l'on se rappelle l'état d'esprit des communautés orthodoxes d'Asie à l'égard de la prophétie montaniste, que l'adhésion de l'évêque de Rome eût subitement calmé les esprits. Elle n'eût pas manqué de soulever, au contraire, les plus énergiques protestations, au moins pendant quelque temps.

voyants. Il montra le danger de leur prétention à régenter la hiérarchie légitime et à tenir pour « psychiques » ceux qui lui restaient fidèles. Il dut, en un mot, évoquer tous les griefs que les polémiques orientales nous ont déjà fait connaître, et aussi les condamnations conciliaires déjà intervenues en Orient contre les tenants du Montanisme. Du même coup il substituait à l'impression un peu lointaine et épurée que le pontife avait recueillie de la secte, l'image concrète des bouleversements déchaînés par elle. L'esprit pondéré, autoritaire d'un évêque romain ne pouvait plus estampiller des menées si évidemment perturbatrices. Praxéas sut également faire intervenir la tradition, représentée par les décisions antérieures des derniers pontifes [1]. C'en était assez pour que le pape se trouvât moralement contraint (*coegit*) de renoncer à ses velléités bénévoles. Il retira ses *litterae pacis*. Cette annulation n'impliquait pas que le Montanisme fût par le fait même condamné. Mais le Pape se refusait à lui octroyer la garantie de la *cathedra Petri*, à lui décerner officiellement un brevet d'orthodoxie. Il le privait de l'immense bénéfice moral dont il avait failli le gratifier. Et à l'en frustrer ainsi, par un revirement si subit, il le laissait plus suspect, plus désarmé en face de toutes les forces conjurées contre lui, que s'il eût opposé, dès la première heure, un ferme refus aux sollicitations « cataphrygiennes. »

« Voilà, continue Tertullien, les deux services qu'à Rome Praxéas a rendu au démon : il a chassé la prophétie et il a introduit l'hérésie, il a mis en fuite le Paraclet et il a crucifié le Père. » C'est pour lui un sensible plaisir que de signaler l'incorrection doctrinale d'un ennemi aussi nuisible à la secte qui lui est devenue chère : et il ne manque pas de faire saillir par l'énergique relief de ses antithèses cette combinaison

[1] Comparez Irénée rappelant à Victor le *précédent* créé par la tolérance des évêques romains antérieurs à lui, au point de vue de l'observance pascale (Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 14).

significative d'hérésie et de haine antimontaniste chez le même individu.

Vient ensuite une série d'allusions assez obscures tout au moins pour les lecteurs modernes qui sont mal au fait des événements que Tertullien suppose connus et qu'il ne rappelle que d'une façon enveloppée. « L'ivraie que Praxéas avait semé par-dessus (le bon grain) avait fructifié ici aussi, tandis que beaucoup dormaient dans la simplicité de leur foi. Signalée sur ces entrefaites par celui que Dieu voulut, elle semblait même arrachée. Au surplus, le docteur s'était précautionné contre son passé en faisant amende honorable et la preuve écrite en est restée entre les mains des psychiques chez qui à ce moment l'affaire se traita. Depuis lors, silence complet. »

Les images dont use Tertullien dans la première partie de ce morceau sont prises à la parabole du semeur (Mt., XIII, 24 et s.). Il se contente de les adapter par de légères additions aux faits particuliers qu'il a en vue[1]. Ces faits, quels sont-ils ?

Remarquons d'abord que le lieu où ils se sont déroulés est indiqué d'une façon assez vague. Le *Hic quoque* désigne-t-il Rome, dont il vient de parler ? Désigne-t-il Carthage où, selon toute vraisemblance, il est en train de rédiger son opuscule ? Sur ce point, les avis diffèrent[2]. Toutefois, si l'on relit attentivement le texte, depuis *Ita duo negotia...* jusqu'à *in simplicitate doctrinae*, on se rend compte que le

[1] Ainsi au *dormientibus multis* (qui correspond au grec ἐν δὲ τῷ κατεύδειν τοὺς ἀνθρώπους) il ajoute *in simplicitate doctrinae*.

[2] Hagemann (*die röm. Kirche*, p. 242, note) écrit : « Bei dem « hier » kann man allerdings an Afrika denken ; aber viel näher liegt doch der Gedanke an das unmittelbar vorher erwähnte Rom und die von Praxeas hier verübten beiden Thaten. Das « hier » (Rom) ist dann im Gegensatze zu Asien, der Geburtstätte des Patripassianismus, gemeint. » De Rossi pense comme Hagemann (*Bullet.*, 1866, p. 71) ; Langen (*Gesch. d. röm. Kirche*, p. 199), et Kroymann, *Tertullian adu. Praxean* (Sammlung G. Krüger), p. IV en tiennent pour Carthage. De même G. Esser, *Wer was Praxeas*, p. 10 et s.

hic quoque s'oppose directement au *Romae* qui vient d'être énoncé et marque que la scène se transporte en un autre endroit, lequel en l'espèce ne peut être que Carthage. Le patripassianisme s'était donc propagé de Rome dans la métropole de l'Afrique du Nord. Était-ce Praxéas lui-même qui l'y avait apporté ? L'expression *auenae Praxeanae* est trop peu précise pour autoriser une certitude. M. Kroymann [1] parle d'un « émissaire » qui s'en serait fait l'annonciateur. Mais trois lignes plus bas Tertullien rappelle la déconvenue du *doctor* et sa rétractation : c'est évidemment sur Praxéas que son ironie s'appesantit. Dès lors il y a lieu de croire que c'est lui aussi qu'il vise dans tout ce passage comme agent principal de la diffusion de l'hérésie dans la communauté carthaginoise [2].

Cette hérésie s'était donc répandue à Carthage, à la faveur de la « simplicité » des fidèles, aux oreilles de qui le mot de « monarchie » sonnait si excellemment. Mais à un moment donné, quelqu'un s'était dressé devant elle et l'avait publiquement dénoncée et disqualifiée [3]. Ce champion de la vérité, Tertullien ne le nomme pas ; il se contente de dire que ce fut celui qu'il plut à Dieu de désigner (*per quem Deus voluit*). Il m'apparaît que cet anonyme instrument des volontés divines ne dut être autre que Tertullien lui-même. Cette formule évasive et modeste est bien plus naturelle si c'est à une initiative personnelle qu'il fait allusion [4]. La

[1] *Ibid.*, p. IV.

[2] Saint Augustin écrit dans son *de Haer.*, XLI : « ...qui *Praxeas* et Hermogenes eadem sentientes *in Africa* fuisse dicuntur. »

[3] Telle est l'acception assez ordinaire du verbe *traducere* chez Tertullien. Voy. les exemples recueillis par ŒHLER, I, p. 465, note *d. Traductio* a quelquefois aussi un sens analogue. Ainsi *de Praesc.*, XXII, 12 : « Tanti est enim illis non habere probationes eorum, quae defendunt, ne pariter admittantur traductiones eorum quae mentiuntur » (= « Ils aiment encore mieux ne pas avoir de preuves des idées qu'ils défendent, que de *disqualifier*, en admettant ces preuves, les mensonges qu'ils font. »)

[4] KROYMANN, *ibid.*, p. IV, n'est pas de cet avis : « In den Worten : *traductae de hinc per quem Deus uoluit* sehe ich nicht eine bescheidene Selbst-

réaction menée par lui eut, d'après ce qu'il laisse entendre, un complet succès, au moins en apparence. On crut le mal extirpé, et Praxéas, confondu, jugea prudent de donner des gages : il signa un document où il faisait amende honorable [1].

bezeichnung des Tertullian, sondern eine etwas abschätzige Bezeichnung dessen, der von der « kirchlichen » Seite damals dem Ketzer entgegentrat, wie es scheint nicht literarisch, sondern mit den Mitteln disziplinarer Gewalt. » Le mot *traductae* me semble impliquer bien plutôt une discussion qui aboutit à la confusion publique de l'adversaire.

[1] L'interprétation des mots *cauerat pristinum doctor de emendatione sua* offre de réelles difficultés ; HAGEMANN les paraphrase ainsi (p. 242 n.) : « Praxeas hatte sogar gleich im Anfange der Bewegung (*pristinum*) für seine Besserung (für die Aenderung seiner Lehre zu Gunsten des kirchlichen Dogmas) Bürgschaft gegeben... » Il considère donc *pristinum* comme un adverbe temporel, emploi qui serait tout à fait exceptionnel. De plus, pourquoi rejeter « au début du mouvement » l'évolution du *doctor*, puisqu'elle clôt au contraire la première phase de la lutte doctrinale dont Tertullien raconte les péripéties ? — KROYMANN, dans les notes critiques de sa grande édition (CV, XXXXVII, p. 228) écrit : « Intellege : denn der Vertreter der Lehre hatte infolge seines Widerrufs den status quo ante gewährleistet. » Il comprend donc ainsi : le représentant de la doctrine (il s'agit pour KROYMANN, je l'ai déjà fait remarquer, non point de Praxéas lui-même, mais seulement d'un envoyé de Praxéas) avait, par le fait de sa rétractation, garanti le *status quo ante :* autrement dit, il avait promis de revenir à la foi orthodoxe qu'il avait antérieurement professée. Ce qu'il y a d'un peu embarrassant dans cette exégèse, c'est qu'on ne voit pas à quoi se réfère ce *status quo ante*. D'après le rapport de Tertullien, Praxéas avait pris figure d'hérétique dès son arrivée en Occident, puisqu'il s'était mis immédiatement à répandre à Rome la doctrine patripassienne. Et que pouvait-on savoir à Carthage de son passé asiate, au point de vue de la correction doctrinale ? — HOPPE (*Syntax u. Stil des Tertullian*, p. 18) s'inspirant, je crois, de l'interprétation de RIGALTIUS (cf. P. L., II, 179, n. 4) lie *pristinum* à *doctor*, et y voit un équivalent de *qui pristinum docet* « l'ex-docteur ». C'est pour lui une extension audacieuse de la construction dite « accusatif grec », l'accusatif *pristinum* étant ici en connexion, non pas avec un verbe ni avec un adjectif, mais avec un substantif. L'hypothèse me paraît inacceptable. Il faudrait fournir au moins un exemple d'une extension similaire : c'est ce que HOPPE ne fait point. C. F. W. MÜLLER ne cite non plus aucun emploi d'accusatif grec construit en fonction d'un substantif, dans l'*Histor. Grammatik der latein. Sprache. Supplement. Syntax des Nominatius und Akkusatius*, Leipzig et Berlin, 1908, p. 111-116. — Je pense que deux sens sont ici possibles. *Cauere pristinum* peut signifier : se mettre en garde contre son passé (cf. *de Pudic.*, IX, 1 « contraria quaeque caueamus ; *de Pat.*, X : iudicantis impatientiam cauerit, etc.) *de emendatione sua* = par le moyen

Tertullien déclare que la pièce est encore entre les mains des « psychiques » : il entend par là qu'elle est restée en possession de la communauté catholique, non-montaniste, dont il faisait partie à ce moment-là, et qu'il a abandonnée depuis lors (Et nos quidem *postea agnitio paracleti... disiunxit a psychicis*).

Voici qu'il rappelle, en effet, sa rupture avec ses coreligionnaires : « Quant à nous, le fait d'avoir reconnu et défendu le Paraclet nous sépara ensuite des Psychiques. Mais cette ivraie avait mis partout de sa graine. Après avoir pendant quelque temps dissimulé hypocritement sa vitalité, voici que maintenant cette graine surgit de nouveau. Mais de nouveau aussi elle sera arrachée. S'il plaît au Seigneur, ce sera dans ce temps-ci [1] ; s'il ne le veut pas, — au jour fixé, toutes les moissons adultères seront rassemblées, et brûlées dans les flammes inextinguibles avec les autres scandales. » Sous la broderie de la métaphore qui se développe, on suit sans trop de peine la trame des incidents dont il rappelle le souvenir. Alors que la querelle patripassienne paraissait

de sa rétractation. *De* comporte fort bien ce sens chez Tertullien (voy. Hoppe, *op. cit.*, p. 33). — Ou bien *cauere* est pris ici dans le sens juridique « donner quittance de » (cf. Heumann-Seckel, *Handlex.*, 9me éd., p. 62 s. n. *cauere*) et signifie : Praxéas avait donné quittance de son passé, avait liquidé son passé. L'idée de quittance apparaît une ligne plus loin dans le *chirographum*.

[1] Noeldechen (TU., V, 2, p. 162, note 6) interprète *commeatus* au sens local. En réalité, *commeatus*, comme l'a bien vu d'Alès (*Théol. de Tertullien*, p. 68, n.) a une valeur temporelle. Il signifie exactement « délai ». *In isto commeatu* devrait donc être traduit au plus juste « dans le temps qu'a de reste (ce monde-ci) » — mais non pas, comme d'Alès le propose, « cette fois encore ». Cela représente un laps fort court pour Tertullien, dont la croyance en l'imminence de la fin du monde s'est affirmée si énergiquement et à tant de reprises, dans les traités catholiques aussi bien que dans les traités montanistes. Pour l'emploi de *commeatus* chez Tertullien, voir *Apol.*, xxxii, i : clausulam saeculi... Romani imperii commeatu scimus retardari (= est retardée par le délai octroyé à l'empire romain) ; xlvi, 8 : commeatus deliberandi ; *ad Nat.*, II, ii (CV, xx, p. 96, l. 17) ; *de Paen.*, vi : commeatum sibi faciunt delinquendi (= les catéchumènes se donnent du bon temps pour pécher, sûrs qu'ils sont de l'amnistie baptismale) ; *Scorpiace*, x : hunc commeatum uitae ; *de Fuga*, ix ; *de Anima*, xxx et xxxv ; *adu. Marc.*, II, x et III, ix.

définitivement pacifiée, Tertullien a apporté une solution radicale à son conflit personnel avec la communauté carthaginoise. Mais, postérieurement à sa scission, certains indices (nous ne savons lesquels) lui ont révélé que le patripassianisme avait continué sa propagande à petit bruit : un éclat (*erupit*) a jeté une vive lumière sur l'étendue du mal. Il veut donc rentrer en lice, pour combattre encore une fois l'ennemi qu'il a déjà terrassé. Si la victoire qu'il escompte lui échappe, du moins promet-il à son adversaire — en empruntant à la même parabole de l'ivraie les images par où elle se clôt — les pénalités d'outre-tombe.

IV

Nous arrivons maintenant à la partie la plus délicate et la plus controversée du problème soulevé par les premières pages de l'*Adversus Praxean*. Quel est le pontife romain que Tertullien met en scène sans le nommer ? Si cette question était susceptible d'être élucidée, nous y gagnerions un utile point de repère pour l'histoire occidentale du Montanisme. Il est malheureusement impossible d'arriver à une certitude — les oscillations des critiques les plus compétents suffiraient à le démontrer [1] ; on ne peut que combiner des vraisemblances pour en déduire une plausible hypothèse.

L'ordre de succession des évêques de Rome aux IIme et

[1] C'est ainsi que LIGHTFOOT, qui opinait jadis pour Victor, a modifié ultérieurement son opinion, en faveur de Zéphyrin. Voy. *the Apost. Fathers*, Part I, vol. II, p. 418, n. 2. — Que l'on compare aussi les avis successifs de Mgr DUCHESNE. Dans les *Origines chrétiennes* (Paris, s. d., 1 vol. in-8° lithographié), p. 235 et s., il se prononce nettement pour Zéphyrin. De même dans les *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, 2me éd., 1905, p. 139 : « Un dernier effort des agents montanistes parut d'abord, dit Tertullien, entraîner l'approbation du pape *Zéphyrin*... ». En revanche, dans l'*Histoire ancienne de l'Église*, t. I (1906), p. 278, note, il écrit : « Le pape n'est pas nommé. Mais il est difficile qu'il s'agisse d'un autre qu'*Éleuthère*. »

IIIme siècles est nettement établi, en dépit des doutes qui subsistent parfois sur la date exacte de leur entrée en charge et de leur mort. En voici la liste pour la période qui nous intéresse présentement : Hygin (136-140) ; Pie Ier (140-154) ; Anicet (154-166/7) ; Soter (166/7-174/5) ; Éleuthère (174/5-189) ; Victor (189-198/9) ; Zéphyrin (198/9-217/8) ; Calliste (217/8-222/3).

On a identifié tour à tour avec Anicet, Éleuthère, Victor et Zéphyrin, l'évêque sur l'esprit duquel Praxéas exerça son influence.

Des critiques déjà anciens, tels que Baronius et Rigault [1] songeaient à Anicet. L'hypothèse n'a plus cours aujourd'hui, pour la raison que voici : du moment que Praxéas alléguait au pontife romain l'avis de « ses » prédécesseurs, c'est, je l'ai déjà remarqué, que deux au moins des évêques antérieurs à lui avaient été en mesure de se former une opinion sur le Montanisme. S'il s'agissait d'Anicet, il faudrait donc en conclure que déjà Pie Ier et Hygin avaient exprimé un avis et cela nous amènerait aux environs de l'année 140, c'est-à-dire à une date certainement antérieure à la première apparition du Montanisme.

Le choix d'Éleuthère peut s'étayer de raisons plns solides : aussi voyons-nous que c'est à ce pape que Schwegler [2], Ritschl [3], A. Réville [4], Lipsius [5], Bonwetsch [6], Duchesne [7], donnent leur suffrage. On se rappelle qu'en

[1] Cf. P. L., II, 177, note 2 ; et, pour Baronius, *Annales eccles.*, éd. Theiner, Bar-le-Duc, 1864, t. II, p. 348.

[2] *Der Montanismus*, p. 253 et s.

[3] *Entstehung* [2], p. 542 et s.

[4] *Nouv. Revue de Théologie*, 1858, I, p. 96, note.

[5] *Quellenkr. Epiph.*, p. 41 ; ZWT, 1866, 190 et s. ; *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1868, 715 et s. ; *Quellen ält. Ketz.*, 141, note.

[6] GM., p. 174 ; RE [3], XIII, p. 425.

[7] *Hist. anc. de l'Église*, I, p. 278, note.

177/8 les « frères de Gaule, émus des dissentiments dont le montanisme était l'occasion, firent porter par Irénée à Éleuthère, alors évêque de Rome (τῷ τότε Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ) des lettres que les martyrs lyonnais avaient rédigées dans leur prison [1]. J'ai dit déjà de quel esprit conciliant ces lettres devaient être empreintes. Quoi de plus naturel que de supposer qu'Éleuthère se soit senti ému de ce message de paix (τῆς τῶν ἐκκλησίων εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες) et qu'il s'en soit approprié les tendances bénignes, jusqu'au moment où les objurgations de Praxéas l'obligèrent à se ressaisir ? — A ce prix, ce serait donc Soter et Anicet dont Praxéas aurait appelé à la rescousse les *auctoritates*. Or justement on lit au chap. XXVI du Ier livre du *Praedestinatus* : « Scripsit contra eos librum sanctus Soter, papa Urbis [2]. » (Cet *eos* désigne les *Cataphryges* qui viennent d'être nommés). On remarquera que le mot *liber* a un sens assez large : il peut désigner un volume, une lettre, un acte officiel quelconque. Toutes ces données cadrent assez bien, à première vue.

Pourtant de grosses difficultés subsistent, qui en compromettent quelque peu l'exact ajustement. D'abord aucun document historique ne relate une décision quelconque, émanant d'Anicet, sur le Montanisme. Et ce silence ne laisse pas que d'être un peu gênant. — Puis, si dès 177, une désapprobation romaine était déjà venue frapper le Montanisme, corroborant deux autres désapprobations antérieures, comment admettre que des divergences si marquées dans l'opinion chrétienne se soient manifestées à Carthage, vers le début du IIIme siècle, sur le compte des nouveaux prophètes ? Pourquoi tant de débats, de luttes passionnées, en une question que, tour à tour, Anicet, Soter, Éleuthère, avaient déjà tranchées dans le même sens ? Cette triple sentence n'aurait-elle pas suffi à créer tout au moins un grave préjugé contre

[1] Eusèbe, *H. E.*, V, III, 4.
[2] Œ., *Corp. Haer.*, I, 241.

les novateurs, et à mettre en défiance les esprits soucieux de demeurer d'accord avec l'autorité respectée du siège de Rome ? — Enfin, pour ce problème chronologique, il faut tenir compte aussi des vraisemblances relatives à Praxéas et à Tertullien lui-même. On les néglige à tort, le plus souvent. Si ce fut réellement Tertullien que Praxéas rencontra comme adversaire à Carthage, lors de sa première tentative — et les termes qu'emploie Tertullien dans le premier chapitre de l'*Aduersus Praxeas* favorisent, nous l'avons vu, cette hypothèse —, il est à peu près impossible d'admettre que vers 177, vingt ans avant l'*Apologeticus* et ses premiers traités, Tertullien ait joui déjà dans sa ville natale d'une situation assez en vue pour s'être constitué ainsi, parmi les chrétiens, le champion de la réaction antipatripassienne. Était-il seulement converti à cette date ? La chose est bien douteuse. Il n'aurait pas attendu si longtemps avant de défendre par la plume sa foi nouvelle. — J'ajoute que Tertullien semble considérer l'hérésie de Praxéas, dans le traité où il la combat, comme une hérésie toute neuve [1]. Pour lui, Praxéas est « d'hier », il le répète à deux reprises (§ 2 « ante Praxean hesternum », « novellitas Praxeae hesterni ») et il l'oppose aux « priores haereticos », comme étant de tous le dernier en date. Le seul hérétique qu'il caractérise en des termes analogues, c'est Hermogène : « Hermogenis autem doctrina tam novella est [ici une lacune] denique ad hodiernum homo in saeculo [2]. » Hermogène était donc encore vivant au moment où Tertullien entreprenait de le réfuter. Il y a lieu de penser qu'il en était de même pour Praxéas ; ou tout au moins que la recrudescence de patripassianisme signalé par Tertullien, et dont Praxéas était responsable, s'était produite fort peu de temps avant la rédaction de l'*Aduersus Praxean*. Or, de l'avis commun des critiques, l'*Aduersus*

[1] Voir sur ce point G. Esser, *Wer was Praxeas* ? p. 8.
[2] § 1 (Kr., p. 126, l. 7.)

Praxean, traité montaniste, ne peut être antérieur à 213 Si l'on admet que ce soit Éleuthère qui ait écouté les remontrances de Praxéas, il faut admettre aussi que les événements résumés dans le premier chapitre de l'*Adversus Praxean*, — introduction du patripassianisme à Rome, intervention antimontaniste de Praxéas auprès de l'évêque romain, première apparition de Praxéas à Carthage, réfutation de Praxéas par Tertullien et palinodie de l'hérésiarque, brouille de Tertullien avec les psychiques, nouvelle explosion de patripassianisme — se soient échelonnés sur trente-six années environ. Les expressions dont use Tertullien dans ce texte ne prêtent guère à penser que les choses aient duré si longtemps : en particulier, l'*id aliquandiu* latitauit implique un délai relativement court entre les deux « éruptions » de patripassianisme à Carthage.

On voit donc que l'hypothèse éleuthérienne, malgré son adaptation assez heureuse à un certain nombre de faits, vient se heurter contre des invraisemblances qui ne lui laissent que la plus médiocre probabilité [1].

D'autres critiques, Langen [2], Hilgenfeld [3], Zahn [4], Voigt [5], Monceaux [6], Preuschen [7], Esser [8] préfèrent Victor à Éleuthère. Ils font remarquer que Victor avait eu de vifs démêlés au sujet de la Pâque avec les évêques d'Asie [9] ; que, dans ces conditions il devait se sentir moins disposé qu'on ne pourrait s'y attendre à se conformer, dans le débat

[1] Rappelons aussi, en ce qui concerne l'indication du *Praedestinatus* sur Soter, le peu de confiance que cet ouvrage mérite : Voy. **Sources**, *Introd.* chap. V, § VI.

[2] *Gesch. d. röm. Kirche*, p. 179 et s.

[3] *Die Ketzergesch.*, p. 569, note 957.

[4] *Forschungen*, t. V, p. 51 et GK, II, p. 136.

[5] *Eine verscholl. Urkunde...*, p. 71.

[6] *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, I, p. 403, note 4.

[7] ZNW., 1910, p. 150 et s.

[8] *Wer was Praxeas ?*, p. 24.

[9] Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV.

montaniste, à leur opinion notoirement hostile aux nouveaux prophètes ; que cet état d'esprit expliquerait qu'il ait songé d'abord à « reconnaître » ceux-ci, par-dessus la tête de l'épiscopat asiate, d'autant plus qu'il devait éprouver quelque satisfaction à constater que les montanistes célébraient la Pâque, non pas le 14 Nisan, mais le dimanche qui suivait le 14e jour du 7me mois asiate, divergence qui compromettait l'uniformité de l'usage que les Asiates se targuaient d'avoir pratiqué depuis l'époque des Apôtres [1]. — S'il s'agit de Victor, les *praedecessores* invoqués par Praxéas seraient donc Éleuthère, dont nous savons qu'il eut à exprimer son avis sur l'affaire montaniste, et Soter, à propos duquel on a lu plus haut le témoignage du *Praedestinatus*. Ici, nulle difficulté. — Enfin, à titre de preuve accessoire on cite une phrase de l'*Aduersus omnes Haereses*, ce catalogue hérésiologique qui est lié indûment dans plusieurs manuscrits au *de Praescriptione* de Tertullien et qui ne peut être attribué à Tertullien. Il y est dit vers la fin, au chap. VIII : « Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, *quam Victorinus corroborare curauit.* » Ce Victorinus, personnage inconnu, ne serait-il pas tout simplement le pape Victor, favorable en effet aux idées de Praxéas ou tout au moins ouvert à son influence ? S'il y a lieu de corriger le texte, c'est à Victor seulement que l'on peut songer, non à Éleuthère ou à Zéphyrin [2].

Ces raisons ont une certaine valeur, mais dont il ne faut pas exagérer l'importance. C'est bien gratuitement que l'on suppose chez Victor cette étrange disposition, aussi peu

[1] Ce dernier argument est propre à M. PREUSCHEN, ZNW., 1910, p. 150-1, qui renvoie à ED. SCHWARTZ, *Christl. u. jüd. Kalendertafeln* [Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. VIII, 6], 1905, p. 104 et s. — Cf. aussi Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 2 et s. (lettre de Polycrate à Victor).

[2] Voy. CASPARI, *Quellen z. Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel*, t. III, p. 323, note 102 ; LANGEN, *Gesch. d. röm. Kirche*, Bonn, 1881, p. 196, note 1 ; HARNACK, ACL, p. 148 ; 596 ; *Chronol.*, I, p. 375 ; II, 431, n. 4 ; DG., I[4], p. 742, n. 3 ; ZAHN, *Forschungen*, V, p. 49.

charitable que possible, qui l'aurait induit à susciter à l'épiscopat d'Asie des difficultés très graves pour le plaisir d'exercer sa vengeance contre lui, et pour le punir de ses résistances dans la question pascale. On prête à ce caractère obstiné et violent des procédés mesquins qui ne lui vont guère. Ajoutons que le compte rendu de Sozomène sur le mode particulier de la célébration de la Pâque chez les montanistes de Phrygie se rapporte aux montanistes du Vme siècle : rien ne prouve que cette pratique spéciale, assez difficile d'ailleurs à préciser, vu l'obscurité du texte de Sozomène, fût déjà coutumière parmi eux à la fin du IIme siècle [1]. Quant à l'identification de Victor avec le Victorinus de l'*aduersus omnes Haereses*, elle est tout arbitraire, et ne peut être acceptée que si des motifs d'ordre historique la commandent : il ne faut pas la traiter comme un argument indépendant [2].

En ce problème où manque tout point d'appui solide et où seules des vraisemblances générales entrent en jeu, j'aurais tendance à reporter plus loin encore, jusqu'aux premières années du pontificat de Zéphyrin l'incident auquel Praxéas fut mêlé. Les hésitations de l'évêque romain, même à cette date tardive, ne sont pas si surprenantes. « Ce qu'il pouvait y avoir d'excessif et de critiquable dans l'organisation montaniste... remarque Mgr Duchesne lui-même [3] [quoique partisan d'Éleuthère, du moins dans son dernier ouvrage], avait moins de relief en dehors de l'Asie. Ce que l'on saisissait le mieux à distance, c'était la grande sévérité morale des montanistes. Leurs jeûnes, leurs règles spéciales,

[1] Voir plus loin, p. 517.

[2] Langen, dont on répète communément l'argumentation, renvoie à deux textes fort tardifs (IVme et VIme siècles : cf. Mansi, *Conc.*, II, 621 et 721) où « Victorinus » désigne *peut-être* le pape Victor, ce qui impliquerait que « dans les Actes romains, il n'était point rare que Victorinus fût employé pour Victor ». Mais l'identification est des plus douteuses, et ne peut servir d'assise à une conclusion solide.

[3] *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 279.

n'avaient rien que les ascètes orthodoxes ne pratiquassent depuis longtemps. Quant aux visions, aux extases, aux prophéties, on y était également accoutumé. » Ajoutez encore la correction doctrinale de la secte, qui était pour elle une recommandation très efficace. Il y avait là de quoi suspendre pendant longtemps les rigueurs d'une autorité à qui les modalités fâcheuses de l'action montaniste échappaient pour la plus grande part. — On comprend bien mieux dès lors l'attitude de Tertullien dans toute cette affaire : le mutisme qu'il observa relativement au Montanisme dans ses premiers traités, lui, si bien informé des choses de l'Église, si prompt à se mêler aux discussions suscitées autour de lui ; puis sa curiosité de la prophétie nouvelle, quand celle-ci, désireuse de se faire authentiquer, remue l'opinion par ses émissaires ou ses partisans, et trouve accès auprès du pontife romain ; sa sympathie croissante à son égard, son adhésion de plus en plus ardente ; peut-être son espoir de la voir obtenir la tutelle de l'évêque de Rome ; puis ses désillusions, quand celui-ci eût retiré ses lettres de paix ; et, sous l'influence irritante de la réaction qui dut suivre ce désaveu [1], sa désaffection de l'Église, et son passage définitif au schisme. Lui-même ne semble-t-il pas établir un lien tout au moins chronologique entre la tergiversation papale et sa séparation d'avec les psychiques ? « Et quidem nos postea agnitio Paracleti atque defensio *disiunxit a Psychicis* ». L'accent de la phrase porte, remarquons-le, sur *disiunxit :* il entend souligner, non point le moment où il connut le Paraclet et se mit à le défendre, mais le moment où cette reconnaissance et cette apologie entraînèrent pour lui la suprême rupture. Et il ne peut y avoir, d'après l'allure du récit, un hiatus bien considérable entre les deux faits qu'il met ainsi en rapport.

[1] Serait-ce à cette réaction que fait allusion saint Jérôme, quand il parle dans son *de Viris illustribus*, § LIII, de l'*inuidia* et des *contumeliae* des clercs romains, qui auraient incité par ces mauvais traitements Tertullien à passer au Montanisme ?

Si cette analyse est juste, c'est donc entre 198 et les toutes premières années du IIIme siècle qu'il convient de localiser les intrigues de Praxéas, et c'est autour de Zéphyrin qu'il faut affirmer qu'elles se nouèrent. On s'explique ainsi que, vers la même époque, Hippolyte n'ait pas hésité à incorporer le Montanisme aux trente-deux hérésies dont il dressait la liste pour son *Syntagma* [1]. En ravalant la doctrine de Montan à celle des Simon et des Valentin, des Marcion et des Apelle, il lui portait un coup nouveau, propre à parachever l'impression défavorable que la volte-face de l'évêque romain venait de créer, et à jeter définitivement le désarroi dans les rangs de ses partisans [2].

V

Parmi ces agents de la prophétie montaniste à Rome, est-il possible d'en identifier quelques-uns ? Il y en eut sûrement de fort actifs, et que recommandait leur vie : faute de tels soutiens, la propagande montaniste n'aurait obtenu aucun effet. Les hésitations même de Zéphyrin impliquent qu'un travail habile avait été conduit en vue de gagner

[1] Voir l'Introduction des **Sources**, chap. III, § IV.

[2] Il n'est pas certain, il est seulement probable que la division de la secte montaniste en deux groupes, tels que Pseudo-Tertullien les détermine (**Sources**, n° **51**), l'un, celui de Proclus, orthodoxe au point de vue trinitaire, l'autre, celui d'Eschine, à tendances patripassiennes, était indiquée déjà dans le *Syntagma* (Voy. **Sources**, *Introd.*, chap. IV, § V). En ce cas, l'animosité d'Hippolyte aurait été due partiellement à l'attitude qu'une fraction sans doute peu nombreuse des montanistes occidentaux, sans y être obligés d'ailleurs par la doctrine de leur maître, avaient adoptée dans les controverses, si vives à cette époque, sur la constitution de la Trinité. Tertullien ne fait nulle part allusion à ces éléments-là. On a supposé quelquefois qu'il taisait par politique les dissensions intestines de son propre parti. Voy. sur ces questions, HARNACK, DG., I[4], p. 735, n. 4 ; DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, 311 ; ESSER, *Wer was Praxeas*, p. 9, n. 4 ; LAWLORD, *Eusebiana*, Oxford, 1912, p. 112.

son esprit et d'obtenir de lui mieux encore qu'une neutralité bienveillante.

On attribue quelquefois un rôle de ce genre au prêtre romain Blastus [1]. C'est là une interprétation erronée. Si Eusèbe encadre le court chapitre où il parle de Blastus (*H. E.*, V. XV) entre deux autres chapitres consacrés aux montanistes, il le fait uniquement pour marquer un rapport de chronologie, et non un rapport de doctrine. Nulle part il n'établit une parenté quelconque entre Blastus et le Montanisme. Il rappelle simplement un peu plus loin (V, XX, I) qu'Irénée écrivit à Blastus une lettre περὶ σχίσματος, sur le schisme. Or l'auteur de l'*adu. Haereses* [2] présente Blastus comme un partisan sournois du « judaïsme » (*latenter judaismum vult introducere*), qui soutenait que la Pâque devait être célébrée conformément à la loi de Moïse le 14 du mois : [Kroymann marque à cet endroit une lacune, et pense qu'il faut ajouter *Nisan* ou *Aprilis*]. » Voilà donc quel était l'objet du « schisme » de Blastus. Il avait réussi à coaliser, à Rome même, les partisans de l'usage asiate, et il avait mérité ainsi d'être exclu du sacerdoce. — Ici intervient, il est vrai, le témoignage de Pacien qui compte Blastus parmi les « autorités » dont se prévalent les montanistes [3]. Mais Pacien n'a pas l'air d'être bien sûr de ce qu'il avance : la formule qu'il emploie (*nam puto*...) est dubitative. Et en tous cas son information relativement à ces « autorités » décèle ses insuffisances par plus d'une bévue. La confusion de Pacien a dû être facilitée par l'analogie

[1] Dom MASSUET, *Diss. in Iren.*, III, 59 (P. G., VII, 240) et, d'une façon encore plus décidée, SCHWEGLER, *Montanismus*, p. 252 ; A. RITSCHL, *Entstehung* [2], p. 539. — Une erreur analogue a été commise par KARL KASTNER (*der Katholik*, 1910, II, p. 40-54 et ZNW., XIII [1912], p. 133-156), à propos de ce Florinus que mentionne Eusèbe, *H. E.*, V, XIV-XV : voy. P. DE LABRIOLLE, dans BALAC, t. III (1913), p. 157. Florinus était un gnostique, et non pas un montaniste.

[2] § VIII (Œ., II, 764 ; KR., 225).

[3] *Epist. I* ad Symponianum, § II : « Et primum hi plurimis nituntur auctoribus, nam, puto, et Graecus Blastus ipsorum est, Theodotus quoque et Praxeas uestros aliquando docuere... » Voy. **Sources,** *Introd.*, chap. V, § III.

des théories de Blastus et des pratiques montanistes relativement à la date de la célébration de la Pâque. Mais rien ne prouve que le schisme de Blastus ait été un schisme montaniste, ni que ce soit d'avoir adhéré à la prophétie nouvelle qui lui ait valu la disgrâce dont il fut l'objet.

Il en va différemment de ce Proclus (ou Proculus) qu'Eusèbe désigne à deux reprises comme « le chef de la secte des Cataphrygiens »[1], comme « le champion de l'hérésie cataphrygienne[2] ». Celui-là dépensa sûrement une grande activité et un talent littéraire très distingué au bénéfice du Montanisme : cela, à Rome même, car nous savons encore, par le témoignage d'Eusèbe, que le « prêtre romain » Caius, qui vivait à l'époque de Zéphyrin, entama une polémique avec Proclus au sujet du Montanisme et rédigea un dialogue dont Eusèbe donne quelques extraits[3]. Proclus fut considéré ultérieurement comme une des têtes du parti montaniste occidental[4]. Nous pouvons discerner quelques-unes des raisons qui durent assurer son prestige, même en dehors du noyau montaniste romain. Ce fut, en premier lieu, son orthodoxie très ferme et même très combative. L'auteur de l'*Aduersus omnes haereses*, qui distingue deux groupes dans le Montanisme (occidental), celui de Proclus et celui d'Eschine, note implicitement la correction de la christologie des partisans de Proclus[5]. D'autre part, Tertullien range Proclus dans la pléïade des polémistes, tels que saint Justin, Miltiade, saint Irénée, qui ont réfuté avant lui-même le

[1] *H. E.*, II, XXV, 6 « ... Πρόκλῳ τῆς κατὰ Φρύγας προϊσταμένῳ. »

[2] *Ibid.*, VI, XX, 3 : ... Πρόκλον τῆς κατὰ Φρύγας αἱρέσεως ὑπερμαχοῦντα.

[3] *Ibid.*, II, XXV, 6 ; III, XXVIII, 1 et s. ; III, XXXI, 4 ; VI, XX, 3.

[4] Ps.-Tert. *adu. omnes Haer.*, § VII (Kr., p. 224) : Accesserunt alii haeretici, qui dicuntur secundum Phrygas, sed horum non una doctrina est. Sunt enim, *qui kata Proclum dicantur*, sunt alii, qui secundum Aeschinen pronuntiantur. — Cf. Pacien, Ep. I, 2, ad Sympronianum (P. L., XIII, 1903) : Illi Phrygi nobiliores qui... se instructos a Proculo gloriantur.

[5] *Ibid.*

gnosticisme de Valentin[1]. Les qualifications qu'il lui décerne sont particulièrement honorifiques : « Proculus noster, uirginis senectae et Christianae eloquentiae dignitas... » Les mots *uirginis senectae*[2] impliquent que Proclus était demeuré dans le célibat jusqu'à un âge avancé. Cette ἐγκρατεία jointe à l'énergie de son attitude à l'égard du gnosticisme, lui conférait une puissante recommandation. L'on comprend l'empressement de Tertullien à se parer de lui (Proculus *noster*). Proclus était de ceux qui pouvaient faire hésiter les moins favorables sur la légitimité de la cause montaniste, par le fait même que, scrupuleux comme il l'était à défendre le dogme ecclésiastique contre les attaques de la Gnose, et capable des plus nobles sacrifices moraux, il s'en constituait l'avocat.

VI

Le Caius contre lequel Proclus entra en lice est une figure passablement énigmatique qui, depuis quelques années, sort peu à peu de la pénombre. On a contesté naguère l'existence même de ce personnage : thèse ruineuse, que son auteur, Lightfoot a dû abandonner[3]. L'antiquité chrétienne paraît s'être très vite détourné de lui, et cela n'étonne guère quand on connaît la hardiesse des idées qu'il professait. A. Jülicher[4] remarque qu'Eusèbe est, à notre connaissance,

[1] *Adu. Valentinianos*, § v (Kr., p. 182) : Nec utique dicemur ipsi nobis finxisse materias, quas tot iam uiri sanctitate et praestantia insignes... et prodiderunt et retuderunt, ut Iustinus, philosophus et martyr, ut Miltiades, ecclesiarum sophista, ut Irenaeus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator, ut Proculus noster, uirginis senectae et Christianae eloquentiae dignitas.

[2] Pour cet emploi de *uirgo* pris adjectivement, cf. *adu. Marc.*, I, xxix (Œ., II, 81 ; Kr., p. 330, l. 20) ; Non tingitur apud illum caro, nisi uirgo... *De Carne Christi*, xvii (Œ., II, 454) : De uirginis terrae limo homo factus est : Blokhuis, *De latinitate qua usus est Tertullianus in Apologetico*, thèse Utrecht, 1892, p. 85 et s.

[3] Voy. plus haut, p. 19, note 2.

[4] Article *Gaius*, dans la *Realenc.* de Paüly-Wissova. Cf. ACL, p. 601-3.

le dernier écrivain ecclésiastique qui ait compulsé ses écrits. Théodoret [1] ne sait de lui rien de plus que ce qu'il a lu dans Eusèbe. Photius [2] le qualifie de « prêtre romain », mais il commet à son propos de telles bévues que cette donnée même en devient suspecte.

Ce qui est sûr, c'est ceci. Sous le pontificat de Zéphyrin, — donc entre 199 et 217 —, ce Caius eut l'idée de rédiger un ouvrage contre le Montanisme sous forme de dialogue. Il n'était pas le premier écrivain chrétien qui empruntât à la littérature gréco-latine ce cadre littéraire [3] : qu'on se rappelle Justin et Ariston de Pella. Si Caius le choisit, c'est peut-être qu'il avait soutenu réellement contre Proclus certains débats qu'il lui parut naturel de résumer et de préciser ainsi [4]. Quoi qu'il en soit, nous ne connaissons de ce dialogue que les courts fragments transcrits par Eusèbe. Il serait téméraire d'essayer d'en reconstituer la contexture d'après d'aussi faibles restes. Quelques détails, toutefois, sont à retenir. Nous voyons que Proclus y citait, dans une énumération, le nom des filles de Philippe [5]. Sans doute y répétait-il l'argumentation chère aux montanistes sur la διαδοχή prophétique [6], et, aux gloires de l'Église d'Asie, Caius opposait celles de l'Église romaine, spécialement les « trophées » de Pierre et de Paul, fondateurs de cette Église. — Un autre

[1] *Haer. Fab.*, II, II ; III, II.

[2] *Bibl.* XLVIII. Cf. **Sources**, n° **213**.

[3] JORDAN, *Gesch. der altchr. Liter.*, Leipzig, 1911, p. 242-262.

[4] Pourquoi E. SCHWARTZ déclare-t-il « geschmacklos » une semblable conjecture (*Abh. der Ak. Göttingen*, phil.-hist. Kl., N. F., VII [1904], p. 40) ? Les colloques de cette sorte n'étaient point rares et pouvaient suggérer l'idée de transpositions littéraires de ce genre. Cf. JORDAN, *op. cit.*, p. 247 ; 251 ; et aussi Eusèbe, *H. E.*, VII, XXIX, 2.

[5] *H. E.*, III, XXXI, 4. Les manuscrits oscillent entre Μετὰ τοῦτον et μετὰ τοῦτο. M. SCHWARTZ adopte avec raison la première leçon (éd. maior, p. 266, l. 3). Les copistes n'ont pas toujours vu qu'il s'agissait d'une énumération, d'où l'alternance entre τοῦτον et τοῦτο. Peut-être était-ce l'auteur de l'Apocalypse qui était mentionné avant les filles de Philippe : cf. ZAHN, *Forsch.*, VI, p. 168, n. 2.

[6] L'Anonyme, dans Eusèbe, V, XVII, 3 ; Origène, *Catenae in Ep. ad Cor.*, **Sources**, n° **56**.

passage mérite de fixer un instant notre attention [1]. » (Dans ce dialogue), écrit Eusèbe, Caius y ferme la bouche à ses adversaires sur leur audace inconsidérée à composer de nouvelles écritures et il mentionne treize lettres seulement du saint Apôtre. Il n'énumère pas avec les autres *l'Épître aux Hébreux*. Effectivement, jusqu'aujourd'hui, certains parmi les Romains ne la considèrent pas comme étant de l'Apôtre. »

Le choix du mot γραφή a ici une grande importance, si l'on veut bien comprendre la portée du grief de Caius.

Γραφή comportait, dans la langue grecque profane, à peu près les mêmes acceptions que *scriptura* en latin (écriture, — style, — composition en général, — œuvre écrite). Mais, dans le Nouveau Testament déjà, le mot est nettement spécialisé pour désigner « l'Écriture », le « Livre » par excellence, celui qui fait autorité, autrement dit l'Ancien Testament [2]. L'expression passa, comme il était naturel, dans l'usage des Pères apostoliques, puis fut étendue au Nouveau Testament lui-même, devenu γραφή à son tour [3].

Vers l'époque où Caius discutait avec Proclus, Irénée en usait couramment [4] pour désigner, soit l'ensemble des écrits sacrés, soit tel livre en particulier. Clément d'Alexandrie en fait, lui aussi, le même emploi [5].

Cette acception spéciale n'excluait pas, il est vrai, même chez les écrivains d'Église, le sens « laïc » d'œuvre écrite, quelle qu'elle fût [6]. Mais ici le contexte oblige à admettre

[1] *H. E.*, VI, xx, 3.

[2] Preuschen, *Handwörterbuch..*, s. u. γραφή. Le pluriel αἱ γραφαί apparaît souvent aussi (Mt., xxi, 42 ; Luc, xxiv, 27, etc.). Γραφή signifie quelquefois aussi tel passage de l'A. T. (Mc., xii, 10 ; Luc, iv, 21 ; Jean, xiii, 18, etc.)

[3] Statistiques très minutieuses dans Voigt, *Versch. Urk.*, p. 239 et s.

[4] J. Werner, *der Paulinismus des Irenaeus*, Leipzig, 1889, p. 35 et s. ; Th. Zahn, GK., I, 1, p. 88, n. 2 ; Voigt, *Versch. Urk.*, p. 164, n. 3 et p. 244.

[5] Zahn, *op. cit.*, p. 89. n.

[6] V. g. Irénée, *Contra Haer.*, III, vi, 4 ; III, vii, 4 pour désigner son propre travail (la traduction latine porte *scriptura*). Clément d'Alex., *Strom.*, vi, 32 ; 131, etc.

que le reproche formulé contre Caius portait, non pas sur la confection trop abondante de n'importe quels écrits, mais sur l'impudence des montanistes à composer de nouveaux opuscules de *caractère prétendûment sacré*. En effet, c'est au moment même où il les réfute victorieusement là-dessus (notez le participe présent ἐπιστομίζων) qu'il en vient à énumérer les lettres de saint Paul, — avec certaines particularités curieuses qu'Eusèbe, très attentif, comme on sait, à tout ce qui concerne le Canon, n'a pas manqué de relever. Le lien entre ce grief d'une part et cette énumération d'autre part devient peu intelligible, si Caius n'est choqué que de l'incontinence littéraire des montanistes. Il apparaît au contraire fort bien, si c'est justement pour leur démontrer l'audace illicite de leur entreprise, que Caius cite la liste des écrits véritablement divins, auxquels nul n'a le droit d'en ajouter d'autres.

Il paraît probable qu'Eusèbe avait emprunté tous ces termes à l'ouvrage même de Caius, qu'il devait avoir sous les yeux. Au surplus, lui aussi, il emploie volontiers γραφή dans le sens d'Écriture sainte [1], quoiqu'il préfère, en général, ὁ θεῖος λόγος ou τὰ θεῖα λόγια.

Ce serait, au surplus, prendre de ce Caius une idée fort inexacte que de se le représenter comme un catholique de stricte observance, soucieux uniquement de servir par sa plume l'orthodoxie. Caius était un esprit extrêmement hardi, qui, pénétré du danger que le Montanisme faisait courir à l'Église, n'avait pas balancé à s'approprier les idées des Aloges asiates, et à exclure comme eux du canon en formation l'*Apocalypse* et le IVme Évangile.

Caius rejetait l'*Apocalypse*. C'est là un fait qui, il y a peu d'années encore, était mis en doute [2], et dont tous les

[1] V. g. II, 1, 2 (Schwartz, p. 102, l. 23) ; II, ix, 4 (p. 124, l. 25) ; III, xi (p. 228, l. 3-4), etc.

[2] V. g. par J. Langen, *Gesch. d. röm. Kirche*, I, p. 226 ; Mc Giffert, dans sa trad. anglaise de l'*H. E.* d'Eusèbe, p. 100, note sur III, xxviii, 2.

critiques sont obligés de convenir aujourd'hui. Il pouvait y avoir contestation, en effet, tant qu'on en était réduit à paraphraser le passage où Eusèbe rapporte les propos de Caius sur les prétendues falsifications de Cérinthe [1] : les uns y apercevaient un coup détourné porté à l'authenticité de l'*Apocalypse*, tandis qu'au gré des autres, Caius n'aurait fait que reprocher à Cérinthe d'interpréter abusivement les visions de ce livre. Toute hésitation est levée depuis que M. Gwynn a attiré l'attention sur les fragments des Κεφάλαια κατὰ Γαΐου d'Hippolyte de Rome, incorporés par l'évêque syriaque Denys Bar Salibi à son *Commentaire* sur l'*Apocalypse* [2]. La récente publication de ce *Commentaire* dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, par les soins de M. I. Sedlacek [3], dispense désormais de recourir à l'article de Gwyn. Bar Salibi ne cite pas moins de cinq objections

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, XXVIII, 2. Cf. le témoignage de Denys d'Alexandrie, *ibid.*, VII, XXV, 1-4.

[2] On connaissait l'existence des Κεφάλαια κατὰ Γαΐου par la mention qu'en fait Ebedjésu, métropolitain de Nisibe, mort en 1318, dans son catalogue (en vers syriaques) de « tous les ouvrages ecclésiastiques » : « Sanctus Hippolytus martyr et episcopus composuit... *capita aduersus Caium* et apologiam pro Apocalypsi et Euangelio Ioannis apostoli et euangelistae » (ASSEMANI, *Bibliothecae orientalis Clementino-Vaticanae tomi tertii pars prima de Scriptoribus Syris Nestorianis*, Romae, MDCCXXV, p. 15). Denys Bar Salibi, évêque de Marasch, mort en 1171, en avait inséré plusieurs fragments dans son *Commentaire* sur l'*Apocalypse*. J. GWYNN a traduit du syriaque en anglais ces extraits dans l'*Hermathena* VI [1888], 399 et s. d'après le manuscrit 7185 de la collection Rich, du British Mus., saec. XIV, qui en contient cinq, et d'après le manuscrit Bodl. Or, 560 (antérieur au XIVme s.) qui ne renferme que le dernier.

[3] *Corpus script. christian. orient.* Scriptores Syri. Versio. Series secunda, tomus CI. Dionysius Bar Salibi, *in Apoc., Actus et Epist. canon.* interpretatus est I. SEDLACEK., Romae, Parisiis, Lipsiae, MDCCCCX, p. 1, l. 30 : « Hippolytus Romanus dixit : Apparuit uir, nomine Caius, qui asserebat Euangelium non esse Iohannis, nec Apocalypsim esse Cerinthi haeretici ea esse. Et contra Caium surrexit beatus Hippolytus et demonstrauit aliam esse doctrinam Iohannis in Euangelio et in Apocalypsi, et aliam Cerinthi. » Le nom de Caius est mentionné encore, dans ce même commentaire, p. 8, l. 13 ; p. 9, l. 14 ; p. 10, l. 1 et 25 ; p. 19, l. 18 : c'est là que sont développées les cinq objections de Caius avec les réfutations d'Hippolyte.

de Caius contre l'*Apocalypse* [1], puis il y joint aussitôt les répliques d'Hippolyte. L'hostilité de Caius à l'égard de l'*Apocalypse* est donc un point acquis.

La critique de Caius à l'égard du voyant de Patmos offrait une parenté indubitable avec celle que saint Épiphane impute aux Aloges. S'emparant de certains textes de l'*Apocalypse*, Caius s'efforçait de démontrer qu'ils étaient irréductibles à d'autres textes scripturaires sûrement authentiques. C'est ainsi qu'il opposait *Apoc.*, VIII, 8 à *I Thess.*, V, 2 ; *Apoc.* IX, 2 à *Ps.* LXXII, 12 et à *II Tim.*, III, 12-13, etc. On reconnait là le procédé favori des Aloges. — Le rapport est parfois tout à fait direct. Que l'on examine d'une part « l'objection » de Caius sur *Apoc.* IX, 15 [2] et d'autre part les griefs des Aloges contre le même passage [3]. Épiphane a masqué la contradiction que les Aloges signalaient entre ce texte et MT., XXIV, 7 : mais ce qui prouve qu'il la connaissait bien, c'est qu'il emprunte à Hippolyte sa réfutation, et quelques-unes de ses propres expressions [4].

Et ce n'était pas seulement contre l'*Apocalypse*, mais aussi contre le IVme Évangile que Caius exerçait son exégèse hostile. On a longtemps refusé d'admettre une initiative aussi audacieuse de sa part [5], et il y avait en effet de bonnes raisons pour ne point croire qu'il l'eût assumée [6]. Mais là

[1] *Apoc.* VIII, 7-11 ; VIII, 12 ; IX, 2 et s. ; IX, 15 et s. ; XX, 2 et s.

[2] I. SEDLACEK, *op. cit.*, p. 12, l. 23.

[3] D'après Épiphane, *Pan.*, LI, XXXIV (ŒHLER, *Corp. Haer.*, II, II, p. 108).

[4] J'ai opposé les deux textes sur colonnes parallèles dans mes **Sources**, *Introd.*, chap. III, § X.

[5] GWYNN, *Hermathena*, t. VI, p. 400 ; ZAHN, GK., II, II, p. 1021 et s. ; HARNACK, *Chron.*, II, 227 ; et aussi STANTON, *The Gospel as hist. Doc.*, Part I, p. 239 et s., mais avec de très habiles réserves dont l'événement a montré l'opportunité. Il est curieux que HARNACK ait oublié de modifier son opinion première dans la 4me éd. de sa *Dogmengeschichte*, t. I, p. 708, n. I

[6] Ces raisons, les voici. Je suis d'autant moins tenté d'en diminuer la

encore les extraits d'Hippolyte conservés par Bar Salibi doivent faire cesser tout scepticisme. On a vu qu'il est dit dans une de ces citations, introduite par Bar Salibi dans son Commentaire sur l'*Apocalypse* : « Hippolytus romanus dixit : Apparuit uir, *nomine Caius*, qui asserebat *Euangelium*

force, qu'elles m'avaient paru péremptoires avant que je ne connusse les textes décisifs fournis par Bar Salibi. 1° Dans un des fragments des Κεφάλαια κατὰ Γαΐου, on constate qu'Hippolyte oppose à Caius un passage du IVme Évangile, XIV, 30. C'est à propos du chap. XX de l'*Apocalypse*, § 2-3, où le Voyant décrit ainsi une de ses visions : « Un ange est descendu du Ciel, a lié Satan pour mille ans et l'a scellé dans l'abîme. Mais au bout de mille ans, Satan sera délié pour quelque temps. » Caius s'insurgeait contre cette prédiction. Son objection (un peu trop résumée sans doute par Bar Salibi) n'apparaît pas avec toute la clarté désirable (cf. I. SEDLACEK, *op. cit.*, p. 19, l. 18). Il observait que chez MT., XII, 29, le démon est *déjà* représenté comme lié, — et sans doute en concluait-il que l'intervention de l'ange était tout à fait superflue, ou que point n'était besoin d'annoncer que le démon *serait* lié. Dans sa réponse, Hippolyte proteste contre cette idée que le démon soit déjà lié : « Si le diable est lié, comment persécute-t-il, dépouille-t-il les fidèles ?... Comment a-t-il pu s'approcher du Christ, qui n'a point commis de péché, selon la parole (de l'Évangile) : « Le prince viendra et ne trouvera point en moi de péché. » Je ne sais comment Mgr LADEUZE (*Mélanges Kurth*, p. 56) peut se refuser à reconnaître ici une allusion à JEAN, XIV, 30 : « Ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. » Il faut donc admettre qu'Hippolyte ait allégué, par inadvertance, un texte dont Caius ne pouvait manquer de récuser *a priori* l'autorité. 2° En outre, et la difficulté est plus sérieuse encore, les termes dans lesquels Eusèbe parle de Caius, s'accordent mal avec l'opinion qu'il aurait dû se former d'un écrivain qui rejetait l'Évangile de Jean. Passons condamnation sur l'épithète λογιώτατος (*H. E.*, V, XX, 3) : elle ne loue que les dons intellectuels de Caius. Mais ailleurs (II, XXV, 6), Eusèbe le traite d'ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ, expression qui, d'après ses habitudes de style, implique en premier lieu l'orthodoxie (cf. *H. E.*, IV, VII, 5 ; VI, XII, 1 ; VI, XXXII, 3 ; V, XXVII, etc.). Or si l'attitude d'Eusèbe à l'égard de l'*Apocalypse* est assez mollement favorable à la canonicité (cf. III, XXV, 2), en revanche, sur le IVme Évangile, il n'a ni hésitation, ni réticence (III, XXIV, 2 et s. ; XXV, 1, etc.). Comment a-t-il pu décerner à Caius le titre d'ἐκκλ. ἀνήρ, alors que Caius se séparait de l'opinion seule correcte et permise ? Je ne puis m'expliquer cette bizarrerie que de deux façons : ou bien Caius avait développé ses idées sur le IVme Évangile ailleurs que dans son *Dialogue* avec Proclus, le seul ouvrage qu'Eusèbe connaisse de lui ; ou bien les critiques de Caius contre cet Évangile avaient été éliminées de l'exemplaire de ce *Dialogue* qui était tombé, à Ælia (cf. *H. E.*, VI, XX, 1), entre les mains d'Eusèbe.

non esse Iohannis, nec Apocalypsim, sed Cerinthi haeretici ea esse. » En outre, dans le *Cod. parisinus syr.* 67 (a. 1174), qui renferme un Commentaire de Bar Salibi sur les Évangiles [1], on lit une citation d'Hippolyte sur le *tertia die* de Jean, II, 1 ; puis ceci : « *Caius haereticus arguebat Iohannem* quod non consentiret Évangelistis eius sociis qui dicunt (*sic*) quod post baptismum iuit in Galileam et fecit Canae miraculum uini [2] ».

Tel est le fait ; et l'on voit combien cette personnalité qu'estompait un léger brouillard s'accuse et se précise, grâce aux documents fournis par Bar Salibi. Cette entrée subite dans la pleine lumière a eu pour résultat de favoriser un excès juste inverse de celui où avait jadis glissé Lightfoot. On en est venu à nier la réalité historique des Aloges asiates, et à résumer tout l'*Alogisme* en la personne du seul Caius [3]. Une telle volte-face me paraît bien prompte. Au surplus, à notre point de vue particulier, la question n'a qu'une importance secondaire. Que ce soit en Asie ou que ce soit à Rome (je crois pour ma part que ce fut d'*abord* en Asie, puis à Rome), la réaction antimontaniste s'est portée, la chose est certaine, jusqu'à des outrances déconcertantes, contre lesquelles les esprits les moins suspects de favoriser la prophétie phrygienne (tel Hippolyte) se jugèrent tenus de protester.

[1] Fol. 270, recto, col. 2. Je dois cette indication à l'obligeance de M. I. B. Chabot. M. Chabot observe qu'il y a manifestement une erreur de transcription dans le texte ci-dessus. L'original devait porter « ...dicunt quod post baptismum iuit < in desertum, dum ipse dicit quod statim iuit > in Galileam, etc... » Le *Codex Paris. syr.* 68 (a. 1457) a sauté toute l'objection de Caius, sans doute en raison de la mutilation de la phrase. — Un troisième manuscrit, actuellement en possession de M. Sedlacek, qui est une toute récente copie (1904) d'un manuscrit du XVIIme siècle conservé actuellement à Beyrouth, donne un texte analogue à celui du *Cod. Paris. syr.* 67.

[2] Pour plus de détails, voir **Sources,** *Introd.*, chap. III, § X.

[3] Tel est le parti auquel s'arrêtent Salmon, *Hermathena*, VIII, 185 ; E. Schwartz (*Abh. der kön. Ges. zu Göttingen*, phil.-hist. Kl., VII [1904],

VII

Nous rencontrons peut-être une autre trace, bien fugitive celle-là, des polémiques suscitées à Rome par le Montanisme, dans les dernières lignes du célèbre fragment que Muratori découvrit à la bibliothèque ambrosienne de Milan et qu'il publia en 1740 dans ses *Antiquitates Italicae medii aevi.* Je dis : *peut-être*, car l'origine romaine du fragment, quoique plus probable qu'aucune autre, ne saurait être considérée comme certaine [1]. D'après certaines indications du texte, c'est dans les dernières années du second siècle ou les premières années du IIIme, que dut être rédigé ce catalogue raisonné des écrits du Nouveau Testament [2] (pour servir de prologue

p. 40 ; P. Ladeuze, *Caius de Rome, le seul Aloge connu*, Mélanges Godefroid Kurth, Liége, 1908 ; dom Chapman, *John the Presbyter*, p. 53, n. Procéder ainsi, c'est transporter et localiser à Rome toute cette querelle. Or 1° Épiphane affirme la cohabitation des montanistes et des aloges à Thyatire (*Pan.*, LI, xxxiii) et l'on n'élude son témoignage qu'au prix d'une correction de texte. 2° On comprend mieux la naissance d'une réaction aussi radicale en Asie, là où la lutte était si ardente et où certains antimontanistes devaient se sentir prêts à recourir à tous les moyens pour parer au désastre qu'ils sentaient venir. 3° Enfin Eusèbe place le *Dialogue* de Caius avec Proclus sous le pontificat de Zéphyrin (*H. E.*, II, xxv, 6), c'est-à-dire entre 198 et 217. Comme il n'est pas douteux qu'Irénée vise les Aloges dans son *Adu. Haer.*, III, xi, 9 (cf. ici p. 237), il faudrait admettre que, bien antérieurement à ce *Dialogue*, les idées de Caius étaient déjà notoires ; et cela fait difficulté. M. Schwartz (*art. cité*, p. 41-42) suppose qu'Eusèbe s'est trompé, que le *Dialogue* avait été publié plus tôt qu'il ne le dit, vers 160, et qu'Hippolyte ne l'a réfuté que 70 ans plus tard. Mais l'attestation d'Eusèbe est formelle, et comme il avait lu de ses yeux l'ouvrage, il devait être bien informé.

[1] Zahn, GK., II, 134 ; Dom Chapman, *Rev. Bénéd.*, xxi (1904), 240 et s. : ce dernier hostile à l'origine romaine du *Fragment*. Théodore H. Robinson l'attribue à Hippolyte (*Expositor*, 1906, I, 495) ; Vernon Bartlet (*ibid.*, 1906, II, 210 et s.), à Méliton.

[2] Les principaux points de repère chronologique se rencontrent à la ligne 74 et s. — Cf. Harnack, *Chron.*, II, 331-3.

à une traduction latine de la Bible ? [1]). Il est donc contemporain des débats où Praxéas joua un rôle important.

Nous pouvons négliger la plus grande partie de l'opuscule, pour nous en tenir aux dernières lignes. On sait que l'auteur anonyme du fragment commence par établir ce qu'il sait sur l'origine des Évangiles de Luc et de Jean, puis qu'il souligne l'accord fondamental des Évangiles, qu'il passe ensuite aux Actes des Apôtres, aux Épîtres de saint Paul, de saint Jude et de saint Jean (auxquels il joint d'une façon assez inattendue le livre de la Sagesse), aux Apocalypses de Jean et de Pierre, au Pasteur d'Hermas dont il recommande la lecture privée et déconseille la lecture publique ou liturgique. Vient enfin l'observation que voici, dont l'énigme demeure presque indéchiffrable.

« Arsinoi autem seu ualentini. uel metiades nihil in totum recipemus. qui etiam nouū psalmorum librum marcioni conscripserunt una cum basilide assianom catafrycum constitutorem. [2] »

Th. Zahn [3] propose la lecture suivante : « Arsinoi autem seu Valentini uel Mitiadis (?) nihil in totum recipimus qui etiam nouum psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide (et) Asiano Cataphrygum constitutore. »

Jusqu'ici le rédacteur n'a parlé que des écrits de canonicité certaine ou de canonicité douteuse sur lesquels il y a contestation. Cette fois il ne s'agit plus que d'écrits hérétiques rejetés sans hésitation par les Églises (nihil in totum recipimus). La traduction littérale du texte adopté par Zahn donne à peu près ceci : « Mais d'Arsinous ou de Valentin ou de Mitiade, nous ne recevons absolument rien, eux qui ont écrit aussi un nouveau livre de psaumes pour Marcion, en même

[1] Achelis, *das Christentum...*, t. II, p. 431 et 450.

[2] D'après la collation de E.-S. Buchanan, dans le JTS, VIII (1907), p. 540 et s.

[3] GK., II, 140.

temps que Basilide (et) l'Asiatique, fondateur (de la secte) des Cataphrygiens. » Maints détails y sont inintelligibles. Nous connaissons plusieurs villes du nom d'Arsinoë — Arsinoë Cleopatris et Arsinoë Crocodilopolis en Égypte, Arsinoë en Cyrénaïque, Arsinoë en Cilicie, Arsinoë dans l'île de Chypre —, mais d'un Arsinous hérétique nous ne savons rien absolument. Le Mitiade (ou Miltiade ?) demeure également énigmatique. S'agit-il du Miltiade montaniste dont parle Eusèbe (*H. E.* V,XVI, 3) ? A ce prix, pourquoi le rédacteur aurait-il placé son nom entre celui de Valentin et le Marcioni de la ligne 83, au lieu de le lier à la mention qu'il fait plus bas des Cataphrygiens ? Ce *Marcioni* est d'ailleurs inexplicable, car Valentin n'a jamais rien composé « pour Marcion [1] ». Enfin, si l'on écarte un instant le *et* inséré par Zahn à la ligne 84, on voit que Basilide est qualifié de « fondateur asiatique des Cataphrygiens [2] ». Or Basilide était d'Alexandrie ; il enseignait une vingtaine d'années au moins avant Montan [3], et sa doctrine n'avait aucun rapport avec celle de Montan, si ce n'est, peut-être, un certain rigorisme pénitentiel [4].

Pourtant l'idée générale dont s'inspire l'auteur du *Muratorianum* en ces dernières lignes se dégage approximativement de toutes ces obscurités. Il s'agit pour lui d'exclure nettement du canon certains livres hétérodoxes qui aspirent à s'y glisser en fraude et qui passent dans telles

[1] Certains critiques écrivent *Marciani*, et pensent qu'il s'agit des disciples de Marcion, ou des disciples de Marcos. *Marciani* serait sujet de *conscripserunt*. Mais cette forme dérivée est insuffisamment attestée chez les écrivains ecclésiastiques. Voy. ZAHN, GK., II, p. 122, n. 2 et ARCHAMBAULT, dans son édition du *Dialogue avec Tryphon*, de saint Justin (Coll. HEMMER-LEJAY), Paris, 1909, t. I, p. 158.

[2] Selon VERNON BARTLET (*Expositor*, 1906, II, p. 217) *assianom* serait une glose latine qui interpréterait *catafrycum*.

[3] Cf. BARDENHEWER, AKL, t. I, p. 322.

[4] Du moins si l'on en juge par ce que dit Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, XXIV « πλὴν οὐδὲ πασας ἁμαρτιας ὁ Βασιλειδης φησι, μονας δε τας ἀκουσιας καὶ κατ' ἄγνοιαν, ἀφιεσθαι. »

sectes pour des œuvres divinement inspirées. C'est aux psautiers hérétiques qu'il s'attaque ici spécialement. Il en dénonce les auteurs : or sur les noms qu'il cite, il en est trois, celui de Valentin, de Basilide et de Montan (ce dernier désigné par une périphrase) dont nous savons par ailleurs que des psaumes leur étaient communément attribués [1]. Le *una cum* (ligne 84) établit donc entre eux, non pas une liaison de temps ou de lieu, mais seulement une similitude d'activité littéraire. Nous rencontrons donc là un témoignage qui intéresse le Montanisme et signale pour la condamner, une de ses formes de propagande. L'auteur du *Muratorianum* est peu favorable aux prétentions de la prophétie nouvelle (notez le *prophetas completo numero*, ligne 79 [2]) et il tient à constater que les odes sacrées auxquelles la secte attribue une haute valeur religieuse ne trouvent aucun crédit dans l'Église dont il est le porte-parole, et sont rejetés sans rémission, au même titre que celles de gnostiques tels que Valentin ou Basilide.

VIII

Il semble que l'évolution défavorable, opérée par Zéphyrin sous l'influence de Praxéas, ait définitivement compromis l'avenir du mouvement à Rome. La dispute entre Caius et Proclus est le dernier épisode marquant de son histoire dans la métropole du monde occidental chrétien. Hippolyte n'a pas jugé inutile de le combattre à nouveau dans ses *Philosophoumena*, peu avant 230 [3]. Si l'on ajoute foi aux inductions (d'ailleurs douteuses) de certains critiques, il lui aurait même prêté une attention toute spéciale [4]. Toujours est-il que dans

[1] Voir plus haut, p. 62.
[2] Sur la portée de l'expression, cf. p. 548.
[3] *Philos.*, VIII, XIX (**Sources**, n° **58**).
[4] Voy. **Sources**, *Introd.*, chap. III, § IV et chap. IV, § IV et V.

cet ouvrage il ne paraît pas le prendre très au sérieux. Il reconnaît que « cette hérésie a été pour beaucoup le principe de fâcheuses erreurs ». Mais aussitôt il ajoute : « En voilà assez sur ces gens-là : il suffit d'indiquer sommairement que la plupart de leurs livres sont pure niaiserie, et leurs entreprises chétives et indignes d'aucune considération. Inutile à ceux qui ont l'esprit sain d'y prêter attention. » Évidemment le Montanisme romain n'était déjà plus redoutable, et l'on commençait à oublier les transes de naguère, quand Tertullien, honneur de l'Église d'Afrique, s'était jeté avec éclat dans la lice.

LIVRE TROISIÈME

Tertullien et le Montanisme

CHAPITRE I

Comment Tertullien fut-il amené à l'« agnitio Paracleti »

I

Tertullien est devenu, pour l'antiquité chrétienne, un exemple fameux des chutes lamentables auxquelles de rares intelligences sont exposées. Si un pareil homme avait donné dans les chimères du Montanisme, qui pouvait oser se sentir sûr de soi ? On eut à son égard des mots de pitié grave, non exempte d'amertume. Et l'on profita de sa mauvaise réputation pour le copier abondamment — sans le nommer !

Cependant, à travers les blâmes et les mines scandalisées l'admiration perce. Et c'est surtout à la *science* de Tertullien qu'elle s'adresse. Son style est parfois jugé obscur et insuffisamment poli. Mais quelle érudition prodigieuse ! Saint Jérôme, dont nul ne récusera la compétence, s'écrie dans une de ses lettres [1] : « *Quid Tertulliano eruditius, quid acutius ? Apologeticus eius et contra Gentes libri cunctam saeculi continent disciplinam.* » Vincent de Lérins renchérit encore, dans son fameux *Commonitorium* [2], sur ces paroles flatteuses. Pour lui, Tertullien fut chez les Latins ce qu'Origène fut chez les Grecs : « *Quid enim hoc uiro doctius, quid in diuinis*

[1] *Ep.* LXX, 5.
[2] § XXIV.

atque humanis rebus exercitatius ? Nempe omnem philosophiam et cunctas philosophorum sectas, auctores adsertoresque sectarum, omnesque eorum disciplinas, omnem historiarum ac studiorum uarietatem mira quadam mentis capacitate complexus est. » L'éloge se développe en larges nappes, pour aboutir, il est vrai, au regret qu'un homme si éminent ait si mal fini et ait pu être dans l'Église « une grande tentation », *magna tentatio.*

La science de Tertullien est, en effet, remarquable. Elle le paraîtra davantage encore, si on la compare à celle des plus doctes de son temps, du côté païen. Devenus aujourd'hui plus scrupuleux et plus difficiles, nous sommes souvent tentés de la trouver superficielle et de seconde main [1]. Mais nous aurions tort d'en méconnaître les parties solides, et surtout l'ampleur. Tertullien écrivait indifféremment en latin et en grec : plusieurs de ses traités ont été composés dans ces deux langues [2]. Il était initié à la plupart des grands systèmes de la philosophie gréco-romaine, et, si incapable fût-il de suivre avec impartialité et sympathie la pensée d'autrui, il savait en extraire les idées maîtresses pour les réfuter ou les contraindre à s'allier à sa cause [3]. Il a du reste beaucoup emprunté à la philosophie profane, surtout au stoïcisme. La littérature, l'histoire, lui fournissent quantité d'exemples et d'allusions dont il enrichit ses développements. La physiologie même ne lui est pas étrangère : en un temps où toute démonstration se déroulait dans l'abstrait, par simple enchaînement de raisons liées entre elles ou de textes mis bout à

[1] Ch. Guignebert, *Tertullien, Étude sur ses sentiments*, etc., p. 65 et s. id., *la Primauté...*, p. 210 ; Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, 189 ; spécimens de ses inexactitudes au point de vue chronologique et historique dans la *Revue Bénéd.*, xxx (1902), 160 et s. ; *der Katholik*, 1908, I, 350 ; TQ., xcxiii (1911), 319-321. Sur tel point cependant, son érudition est défendue par Massebieau, *Rev. d'Hist. des Rel.*, xv (1887), p. 339.

[2] Le *de Virg. uel.*, le *de Bapt.*, le *de Spect.* Pour le *de Ecstasi*, voir plus loin, p. 338.

[3] Cf. en particulier le *de Anima*, avec l'aide de l'excellente dissertation d'Esser, *die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893.

bout, Tertullien a eu ce mérite d'élargir le champ habituel des logiciens et des psychologues, ses prédécesseurs ou ses contemporains ; il s'est intéressé aux résultats des sciences naturelles ; il a entrevu le parti que le penseur pouvait en tirer pour ses propres spéculations ; — et de tous les écrivains grecs et latins, ceux à qui il a témoigné le plus de considération ou même de respect, ce sont les savants [1]. Ajoutez encore ses vastes connaissances juridiques. Elles donnent, en grande partie, à son œuvre son ton général et sa couleur propre. Visiblement il y est passé maître. Quant il touche au Droit, ce n'est point comme un amateur qui se hasarde sur un terrain qui n'est point le sien, mais (sinon comme un jurisconsulte) du moins comme un *causidicus* qui en connaît tous les secrets, tous les rouages, j'allais dire toutes les ficelles, et qui les fait habilement servir à son dessein particulier. Si la subtilité, la vigueur logique, l'art de suivre, sans jamais en perdre le fil, un axiome fondamental dans son application à une multitude de cas différents, sont les marques essentielles de l'esprit légiste, Tertullien les a possédées à un haut degré [2]. — Qu'on songe enfin au nombre de textes scripturaires qu'il a cités, interprétés, paraphrasés avec tant d'à-propos et de tenace volonté de convaincre [3]. Il avait évidemment à son service tout l'*instrumentum fidei*, et sa mémoire, merveilleusement fidèle, quoi qu'il en dise [4], lui

[1] C'est ce que j'ai essayé de faire voir dans un article des *Archives générales de Médecine*, 1906, p. 1317-1328.

[2] Voy. P. de Labriolle, *Tertullien jurisconsulte*, dans la *Nouvelle Revue histor. de Droit français et étranger*, janv.-février 1906. Toute cette question serait d'ailleurs à reprendre en utilisant l'étude de Schlossmann, *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz*, ZKG., xxvii (1906), 251-275 ; 407-430, Schlossmann met au point les exagérations qui iraient jusqu'à identifier Tertullien avec le jurisconsulte du même nom dont cinq fragments sont cités dans le *Digeste* (I, iii, 27 [Mommsen, Berlin, 1908, p. 34] ; XLI, ii, 28 [p. 701]; XXIX, i, 23 et 33 [p. 437] et XLIX, xvii, 4 [p. 890]). Voir aussi Heinze, dans les *Verh. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.*, phil.-hist. Kl., lxii (1910), p. 484 et s.

[3] Cf. H. Hoppe, *Syntax u. Stil des T.*, p. 4-5.

[4] *De Idol.*, iv (RW., p. 34, 8) : « Et quid ego modicae memoriae homo, ultra quid suggeram ? Quid recolam de scripturis ? »

fournissait en chaque occasion les passages décisifs dont il avait besoin.

Voilà un bien rapide inventaire. Il suffit pourtant à déceler l'amplitude de son ouverture d'esprit. Et ce qui achève de le caractériser à ce point de vue, c'est que son intelligence n'est pas purement spéculative. Il n'a rien du savant de cabinet, ni du mystique enfermé dans son rêve. Il connaît admirablement le monde au milieu duquel il vit, les païens comme les chrétiens. On retrouve dans ses écrits, épars au milieu des discussions et des polémiques, une foule de traits qui font revivre à nos yeux Carthage, sa ville natale, en ses aspects extérieurs et pittoresques comme aussi en sa vie morale et religieuse [1]. Et cette information si précise s'étendait, nous le verrons, bien au delà de l'horizon africain, jusqu'aux parties les plus éloignées de la *diaspora* chrétienne.

Un problème, dès lors, se pose. Comment Tertullien, esprit positif et pratique en son fond, talent d'une trempe supérieure, qui sut resserrer en de vigoureux systèmes la théologie, la morale, la discipline, sans parler de la langue latine elle-même qu'il plia si doctement à de nouveaux usages, comment cette personnalité originale et puissante a-t-elle pu se résoudre à s'embrigader sur le tard au service d'une secte orientale et sacrifier par son obstination à la défendre presque tout le bénéfice des services rendus à l'Église ? Il y a là une énigme, que je voudrais essayer de débrouiller dans les pages qui vont suivre.

[1] Voir les textes réunis par Karl Holl, dans les *Preuss. Jahrb.*, LXXXVIII (1897), p. 263 et s., et par Audollent, *Carthage romaine*, p. 720. Je signale surtout *ad Scap.*, III ; IV ; V ; *De Res. C.*, XLII (Kr., p. 87, l. 24) ; *Apol.*, XVI ; *ad Nat.*, I, XIV ; *Scorp.*, VI ; *de Idol.*, XV ; *de Pallio*, I ; *adu. Val.*, VIII (Kr., p. 186), etc. Gercke-Norden, *Einl. in d. Altertumswiss.*, III (1912), p. 247, considèrent Tertullien comme une source très importante pour l'époque impériale.

II

Tertullien était au courant des choses de l'Orient chrétien. Avait-il fait un séjour en Grèce ? On peut interpréter en ce sens un passage d'ailleurs obscur d'un de ses traités [1]. Au surplus, les relations entre chrétientés étaient si étroites à cette époque que l'hypothèse n'est pas indispensable pour expliquer la précision des renseignements dont il disposait. Un esprit aussi ouvert et avide que le sien devait ne rien laisser perdre des informations qui parvenaient jusqu'à lui.

Le *de Praescriptione* [2] prouve qu'il voyait nettement par l'imagination la carte des Églises « apostoliques » éparses à travers le bassin de la Méditerranée. Et ce n'étaient pas seulement leurs traditions fondamentales qui lui étaient familières, mais aussi leurs usages locaux, et jusqu'aux incidents de leur vie religieuse quotidienne. Il savait que de son temps même la communauté de Corinthe faisait porter le voile aux jeunes filles [3]. Il admirait les Conciles qui se

[1] Il s'agit du *de Iei.*, XIII (**Sources,** n° **39**). Les mots *quibus tunc praesens patrocinatus est sermo* semblent bien signifier que Tertullien avait jadis assisté de sa personne à l'un ou l'autre des conciles grecs qu'il vante, et qu'il avait eu l'occasion de faire l'apologie de l'usage qui consistait à les ouvrir par des jeûnes. NOELDECHEN a mis ce passage en relief dans son article *Tertullian in Griecheland* (ZWT, XXX [1887], p. 385-438) : les autres preuves qu'il donne d'un voyage de Tertullien en Grèce sont d'ailleurs de la plus extrême ténuité. — J'ajoute que cet érudit de style « brillant » et de jugement peu sûr fait au moins deux contre-sens dans son interprétation des dernières lignes du chapitre XIII. Il traduit : « Wenn *diese festlichen Tage* [en réalité, il s'agit uniquement des jeûnes par où débutaient ces assises], die ich einst mit feiernd vertheidigt, auch von uns in verschiedenen Provinzen, *wie der Geist uns antreibt*, gehalten werden [NOELDECHEN n'a pas saisi la portée des mots *in spiritu inuicem repraesentati*, qui signifient « nous mettant par l'esprit en présence les uns des autres »], so etc...

[2] § XXXVI, I et s.

[3] *De Virg. uel.*, VIII (Œ., I, 895) *Hodie* denique uirgines suas Corinthii uelant.

réunissaient périodiquement en pays grec pour traiter en commun les affaires de l'Église, et leur habitude d'ouvrir par des jeûnes ces assises respectées [1]. Il raconte avec toutes les circonstances de détail comment naquirent les *Acta Pauli*, et la manière dont l'autorité ecclésiastique traita le prêtre d'Asie qui les avait composés [2]. Le titre de prophète que beaucoup de catholiques décernaient à Méliton de Sardes, provoque sa dérision [3]. Il pouvait décrire avec sûreté les avatars de Praxéas, venu d'Asie à Rome, puis à Carthage, pour y poursuivre ses intrigues [4]. Rien n'échappait à son regard toujours en éveil.

Il n'est donc pas surprenant qu'il ait eu vent des luttes montanistes et qu'il s'y soit intéressé. J'ai montré qu'il eut entre les mains un recueil d'oracles montanistes grâce auquel il fut mis en contact immédiat avec la pensée des prophètes phrygiens [5]. Par quel hasard l'opuscule lui parvint-il, nous l'ignorons. Sans doute quelque zélateur prit-il soin de le lui faire tenir, escomptant le prestige d'une recrue de cette qualité. Tertullien ne s'enferma d'ailleurs pas dans ce document. Élargissant le cercle de son enquête, il apprit à mieux connaître Montan, Maximilla, Priscilla et à les mettre à leur plan dans la secte (on notera qu'il ne nomme aucun de leurs comparses). Du jour où il se fut attaché à leur œuvre, il en suivit l'histoire, dans le passé et dans le présent. Il sut l'accueil que la « prophétie nouvelle » — c'est par cette expression, venue d'Asie, qu'il désigne volontiers le Montanisme [6] — avait reçu à Rome, les sympathies puissantes qu'elle avait failli y rencontrer, et quelles machinations suspectes les avaient détournées d'elle. Et ce qui prouve qu'il ne perdit à aucun

[1] *De Iei.*, XIII (**Sources**, n° **39**).
[2] *De Bapt.*, XVII (RW., p. 215).
[3] D'après saint Jérôme, *de Vir. ill.*, XXIV.
[4] Voy. plus haut, p. 257 et s.
[5] **Sources**, *Introd.*, chap. IV, § V.
[6] Voir le tableau, p. 323.

moment de vue les vicissitudes de la secte en Orient, c'est que, en riposte à l'ouvrage d'Apollonius, paru aux environs de l'année 212, il annexa aux six livres de son *de Ecstasi* un septième livre dirigé contre ce polémiste [1].

On ne saurait donc soutenir sérieusement que Tertullien n'ait connu qu'un Montanisme d'exportation, systématiquement édulcoré. Il l'a connu dans sa réalité historique, et là où il en a modifié les traits originels, c'est par une élaboration consciente dont il est pleinement responsable.

III

Il serait curieux de savoir l'impression première qu'il en recueillit. D'après saint Augustin, il l'aurait d'abord combattu [2]. Cette donnée n'est confirmée par aucune autre, et paraît fort douteuse. Mais volontiers croirais-je que Tertullien demeura assez longtemps, à l'égard de la prophétie nouvelle, incertain et perplexe. Je dirai bientôt ce qui l'y pouvait attirer. Que de traits aussi devaient lui déplaire !

D'abord son origine même. Tertullien était trop érudit pour ignorer l'estimation où les Phrygiens étaient communément tenus. Il y fait allusion dans le *de Anima*, XX [3], là où il essaie de démontrer que, dès le premier instant, l'âme est en possession de toutes ses facultés qui se développent et croissent avec elle, mais plus ou moins fructueusement selon les lieux et selon les climats. Car, insiste-t-il, les lieux même ne sont pas indifférents. C'est pour cela que chaque nation

[1] Saint Jérôme, *de Vir. ill.*, XL (**Sources, n° 120**) et VÖLTER, ZWT, t. XXVII, p. 32.

[2] *Hær.*, LXXXVI (**Sources, n° 145**) « ...transiens ad Cataphrygas *quos ante destruxerat.* »

[3] RW., p. 332, l. 27.

a son tempérament propre qui devient, pour ainsi dire, proverbial : « *Comici Phryges timidos inludunt,* Sallustius uanos Mauros et feroces Dalmatas pulsat, mendaces Cretas etiam apostolus inurit. » Ironiste impitoyable, il ne pouvait manquer de craindre que ne rejaillît sur lui le ridicule d'un exotisme aussi décrié.

Puis comment n'aurait-il pas été choqué de la présence de Maximilla et de Priscilla auprès de Montan, et de leur prépondérance dans la secte ? Tertullien était peu bienveillant à la femme : elle représentait pour lui l'occasion du péché, le remords des fautes jadis commises, la tentation permanente qui lui faisait sentir l'aiguillon de ses anciennes débauches, maintenant détestées. Parcourons ses traités certainement catholiques : nous y constatons qu'en dépit de certaines formules déférentes ou affectueuses [1], il y témoigne à la femme peu d'aménité. Le *de Cultu Feminarum* (qui, il est vrai, trahit dans le Ier livre, l'influence de la rhétorique et sent le développement d'école) s'ouvre par l'évocation désagréable des responsabilités qui devraient inciter les femmes à éteindre prudemment leurs charmes, au lieu d'user leur temps à les aviver [2].

« S'il subsistait sur la terre une foi aussi grande que la « récompense qui y est promise dans le ciel, il n'en est pas « une d'entre vous, mes très chères sœurs, qui, une fois le « Dieu vivant connu, une fois instruite de sa condition, « — j'entends : de la condition de la femme — convoiterait « encore un accoutrement comportant, je ne dirai pas quelque « faste, mais seulement quelque parure. Bien plutôt vivrait-

[1] Cf. le *de Cultu feminarum,* I, 1, (Œ., I, 701) « Sorores dilectissimae » ; et surtout le début du livre II (Œ., I, 714) « Servantes du Dieu vivant, mes compagnes de sujétion et mes sœurs... sans être tendre, cet opuscule servira la tendresse que j'ai pour vous dans une affaire qui intéresse votre salut ». — Il les appelle *benedictae, ibid.,* II, 5, 9.

[2] *De Cultu fem.,* I, 1 (Œ., I, 701).

« elle sous des dehors misérables et rechercherait-elle avide-
« ment de tristes haillons, s'offrant partout aux regards
« comme une Ève gémissante et repentante, afin d'expier
« plus complètement par tout cet appareil de pénitence,
« l'héritage qu'elle traîne depuis Ève : ignominie du premier
« péché, responsabilité d'avoir perdu le genre humain.

« Tu enfantes, ô femme, « dans la douleur et dans l'an-
« goisse ». « Vers ton mari se portent tes désirs et il a domi-
« nation sur toi » (Cf. *Gen.*, III, 16). Ève, c'est toi, l'ignores-tu?
« La sentence divine vit et pèse sur ton sexe en ce siècle-ci :
« fatalement le crime vit aussi. C'est toi qui es la porte du
« diable ; c'est toi qui as brisé le sceau de cet arbre fameux ;
« c'est toi qui, la première, a déserté la loi divine, c'est toi
« qui as séduit celui que le diable n'a pas été capable d'atta-
« quer, c'est toi qui as si aisément jeté bas l'image de
« Dieu, — l'homme ! C'est à cause de tes services — la mort,
« tout simplement ! — que le Fils même de Dieu a dû mourir.
« Et tu songes à orner de parures « ta tunique de peau » ?
(Cf. *Gen.*, III, 21).

Le poids du péché originel s'appesantit donc sur une moitié du genre humain bien plus lourdement que sur l'autre moitié, toutes les femmes étant solidaires de leur grande aïeule pécheresse et méritant d'expier éternellement sa faute dans la tristesse et dans le délabrement physique ! On comprend qu'à lire de tels morceaux on ait pu, de son temps même, accuser Tertullien d'être un « ennemi du sexe », (sexu aemulus) comme il semble l'indiquer ailleurs [1].

Dans un autre traité de la même période, le *de Baptismo*, il se réfère à plusieurs reprises aux prohibitions pauliniennes. C'est ainsi qu'au début de l'opuscule [2] il s'en prend à une femme, « une vipère de la secte des Caïnites », qui a conquis dernièrement nombre de gens par l'affreux poison de sa

[1] *Ibid.*, II, 8.
[2] *De Bapt.*, I, (RW., p. 201).

doctrine et s'est attaquée principalement au baptême : femme abominable, dont on mesure l'impudence, si l'on songe qu'elle n'avait même pas le droit intégral d'enseigner « cui nec integre quidem docendi ius erat ». — Un peu plus loin, au § XVII, il a l'occasion de préciser encore sa pensée quand il touche à la question de l'administration du baptême. Il explique que les laïques ont le droit théorique de conférer ce sacrement, au même titre que l'évêque et que les prêtres ; mais que pratiquement, il est préférable, par déférence pour le clergé et pour éviter tout conflit, qu'ils s'en abstiennent, sauf le cas d'urgence absolue. Ici il imagine une hypothèse : qu'une éhontée pareille à celle qu'il a stigmatisée tout à l'heure (mais de prétentions contraires) s'avise de vouloir baptiser : qu'en faudrait-il penser ? Eh bien, non ! les femmes n'ont aucune part à cette prérogative qui est une prérogative virile. Et c'est alors que, pour rabattre cette prétention, Tertullien découvre l'origine frauduleuse des *Acta Pauli*, auxquels elles font appel :

« Quelle vraisemblance, conclut-il, que Paul ait donné « à la femme le pouvoir d'enseigner et de baptiser, lui qui « ne lui a même pas permis sans restriction de se faire ins- « truire ! « Qu'elles se taisent, dit-il, et qu'elles interrogent « leurs maris à la maison. »

Tertullien refusait également aux femmes le droit d'exorciser[1]. Or cette toute-puissance du chrétien sur les ἐνεργούμενοι, où il voyait une preuve très forte de la vérité du christianisme[2], cette action sur les esprits mauvais par le contact, par le souffle[3], par l'invocation du nom du Christ[4], Tertullien n'en réservait nullement le privilège à des « exorcistes » dûment établis et qualifiés à cet effet[5]. Tout chré-

[1] Cf. *de Praesc.*, XLI, 5.
[2] *Apol.*, XXIII, 7.
[3] *Ibid.*, XXIII, 16.
[4] *Ibid.*, XXIII, 15.
[5] C'est chez saint Cyprien que l'*exorcista* apparaît pour la première

tien, en tant que dépositaire de la grâce divine, était, selon lui, maître de chasser le démon [1]. Et c'est justement de cet office, naturel et commun à tous les baptisés qu'il frustre les femmes, avec grand scandale que telles parmi elles aient osé l'assumer.

Quand il veut énumérer les vertus dont il convient aux femmes chrétiennes de se parer uniquement, — à côté de la simplicité, de la pudeur, de la modestie il n'oublie pas de mentionner la *taciturnitas*. Le morceau, d'un tour raffiné et précieux, vaut la peine d'être cité : il clôt le *de Cultu feminarum :* « Montrez-vous parées des cosmétiques et des orne-
« ments empruntés aux prophètes et aux apôtres. Empruntez
« à la simplicité votre blanc, à la pudeur votre rouge, peignez
« vos yeux de réserve et *vos lèvres de silence*, accrochez à vos
« oreilles les paroles de Dieu, nouez à votre cou le joug du
« Christ... Habillez-vous de la soie de la probité, du lin de
« la sainteté, de la pourpre de la pudicité, et, fardées de la
« sorte, vous aurez Dieu pour amant ! »

Avec cette promptitude à recommander aux femmes une passivité aussi muette que possible, il devait être tenté de juger sévèrement la coopération que les deux compagnes de Montan avait prêtée au prophète, et le magistère qu'elles avaient assumé parmi leurs fidèles.

Ce n'est pas tout. Je soupçonne encore chez Tertullien, lors de ses investigations de début sur la secte, des répu-

fois en tant que dignitaire officiel, *Ép.* XXIII (HARTEL, p. 536, l. 6). Cf. Firmilien à Cyprien, *Ép.* LXXV (HARTEL, 817, 20) et la lettre du pape Corneille dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, 11. Voir la note de FUNK, dans *Didasc. et Constit. apostol.*, t. I (1905), p. 528.

[1] *Apol.*, XXIII, 4 : « Edatur hic aliqui ibidem sub tribunalibus vestris, quem daemone agi constet ; iussus *a quolibet christiano* loqui spiritus ille tam se daemonem confitebitur de uero quam alibi deum de falso. »

Cf. *De Cor.*, XI (Œ., I, 443) sur l'incompatibilité entre le métier du soldat et les devoirs du chrétien : « Et quos interdiu exorcismis fugauit, noctibus defensabit... ? »

gnances d'un autre genre. Tertullien avait un goût natif pour les organisations régulières, où chaque fonction est nettement définie et où les droits acquis sont sûrs d'être respectés. Autant que l'absence de règle dans l'ordre intellectuel, l'incohérence dans l'ordre pratique lui infligeait un véritable malaise. Au fond, en cet homme si fécond en outrances, si complaisant aux paradoxes, se cachait l'âme d'un consciencieux administrateur, pour qui une exacte hiérarchie est la condition absolue du bon fonctionnement des services. De là venait pour une large part son antipathie contre les hérétiques de son temps, gens *sine grauitate, sine auctoritate, sine disciplina*, chez qui aucune ordonnance fixe ne réglait la place réservée à chacun. Il faut lire le chapitre XLI du *de Praescriptione* pour évaluer la force de ce sentiment ou de ce besoin, dans l'esprit de Tertullien.

« *Episcopatus aemulatio schismatum mater est* » : c'était Tertullien lui-même qui avait écrit cette phrase dans son *de Baptismo* [1]. Or, en dépit des aptitudes ordonnatrices et méthodiques dont Montan semble avoir été doué, sa doctrine recélait, par le fait même que « l'Esprit » y était tout, un principe d'anarchie et un ferment de dissolution. Honni par les « spirituels », l'épiscopat d'Asie en avait fourni la preuve à ses dépens. Tertullien ne risquait-il pas dès lors de sentir ses tendances intimes quelque peu froissées en s'affiliant à une confrérie où était pratiqué, à l'égard des autorités établies, l'irrespect qu'il reprochait volontiers aux dissidents [2] ?

[1] *De Bapt.*, XVII (RW., p. 215, 4).

[2] *De Praesc.*, XLVII, 5 : « Ceterum nec suis praesidibus reuerentiam nouerunt. »

IV

Toutes ces disconvenances — et l'on en trouverait d'autres encore, — je les énumère pour réagir contre les interprétations qui ne voient, entre le Montanisme et la pensée de Tertullien, qu'harmonies préétablies et accords fonciers. Oui certes, le Montanisme rencontra dans cette âme de solides attaches, mais il dut y éveiller aussi en premier lieu beaucoup de scrupules et d'angoisses. Pour que Tertullien ait triomphé de ses hésitations, pour qu'il se soit décidé à publier sa sympathie, puis son adhésion totale, au prix de tant de heurts et de froissements, il fallut qu'il s'y crût obligé par des raisons péremptoires.

Éliminons de notre perspective les traités d'apologétique de Tertullien, je veux dire l'*Apologeticus*, l'*ad Nationes*, le *De Testimonio Animae*, l'*ad Scapulam;* laissons de côté ces pages souvent admirables, d'une composition si serrée et si puissante, d'une ironie incisive et hautaine, d'une merveilleuse verdeur de style [1]. Concentrons notre attention sur ses ouvrages de polémique doctrinale contre les hérétiques, et mieux encore sur les écrits qu'il composait à l'usage des chrétiens en vue de déterminer leur attitude à l'égard de la société païenne ou de régler certaines questions d'ordre intérieur. C'est là que nous le connaîtrons le mieux, avec les fougues et les manies de son tempérament.

Ce qu'est pour lui le Christianisme ? Une foi, sans doute, une *regula fidei*, autrement dit un conglomérat de propositions qui s'imposent obligatoirement à l'intelligence et dont l'authenticité est garantie par l'unanime accord des Églises ;

[1] Voir le commentaire si pénétrant de HEINZE sur l'*Apologeticus*, et mon compte rendu dans BALAC, 1912, p. 78 et s.

— mais avant tout une discipline, c'est-à-dire une règle et un frein pour la volonté. Son esprit de juriste se complaît singulièrement en cette idée d'une doctrine qui jette sur la vie humaine tout entière, dans l'infinie multiplicité de ses actes, le réseau étroit de ses prescriptions avec la promesse d'une récompense éternelle pour ceux qui en auront accepté l'enlacement ; avec la menace d'un éternel châtiment contre quiconque se sera débattu pour y échapper. Le Dieu qu'il chérit, c'est le juge inflexible et jaloux qui a établi la *timor* comme base du salut de l'homme [1], qui sème les tentations en ce monde pour faire l'épreuve de ses fidèles [2], et qui tient toujours ses vengeances prêtes. De là les colères de Tertullien contre Marcion, qui s'était complu à souligner les « anthropopathismes » du Dieu de l'Ancien Testament : « Écoutez, pécheurs, s'écrie-t-il et vous qui ne l'êtes pas encore, afin d'apprendre à le devenir. On a inventé un Dieu meilleur, qui ne s'offense, ni ne s'irrite, ni ne se venge ; un Dieu dans l'enfer duquel nulle flamme ne bouillonne et qui n'a point de ténèbres extérieures, ni frissons, ni grincements de dents. Il est tout bon, vous dis-je. Il défend bien de pécher, mais seulement sur le papier. A vous de voir si vous voulez bien lui accorder obéissance, pour avoir l'air de l'honorer. Quant à la crainte, il n'en veut pas... [3] »

De cette conception, Tertullien pouvait déduire logiquement pour soi-même la nécessité d'une vie mortifiée, tout entière coordonnée et suspendue à la pensée de son salut individuel. Mais il n'était pas homme à borner son effort à la poursuite d'une perfection purement égoïste. Outre que ses fonctions de prêtre (car je ne doute pas, en dépit de récentes affirmations contraires, qu'il ne l'ait été [4]) l'obli-

[1] « Timor fundamentum salutis est », *de Cultu Fem.*, II, II (Œ., I, 716).
[2] *Ibid.*, II, X (Œ., I, 730).
[3] *Adu. Marc.*, I, XXVII (Kr., p. 328, 12).
[4] Cf. BALAC, 1913, n° du 15 juillet : P. DE LABRIOLLE, *Tertullien était-il prêtre ?*

geaient à l'action extérieure, il était trop combattif, trop passionné, trop avide de conquérir les âmes, de leur souffler ses idées, ses affections, ses haines, pour ne pas essayer de modeler autrui d'après son propre idéal, jusqu'à parfaite ressemblance.

En fait, voyez-le s'occuper de déterminer certaines règles de conduite en des cas douteux ou controversés. Par exemple : dans quelle mesure était-il licite à un chrétien de participer à la vie païenne ? Fallait-il que les jeunes filles portassent le voile ? Quand et comment convenait-il de prier, de jeûner ? — Il ne se contente jamais de poser des principes généraux. Il entre dans les faits particuliers, dans le tout petit des détails qui composent la trame de l'au jour le jour. Le *de Idololatria* est une sorte de traité de théologie morale où, après avoir établi la gravité du crime d'idolâtrie, Tertullien passe en revue les diverses formes de la vie séculière, métiers, cérémonies, langage même, et s'attache à préciser chaque fois en quelle mesure le chrétien ennemi des compromissions peut et doit y collaborer. Et avec quelle minutie il détermine les conditions de la prière, le ton, les gestes, l'attitude à observer [1] ! Avec quel scrupule il aune la longueur du voile qui convient aux vierges, indiquant comme il faut le disposer par devant et par derrière, et jusqu'où il doit descendre et l'âge précis où il faut qu'elles commencent à le porter [2] ! Il n'est pas de ces moralistes qui supposent que l'esprit seul suffit à tout vivifier. Il aime à tout prévoir pour tout réglementer, parce qu'il connaît la faiblesse, la perversité de l'homme et qu'il craint que celui-ci ne s'échappe par le côté où l'on aurait omis de tracer la route à suivre et d'élever des garde-fous. Il faut donc qu'une exégèse précise adapte les prescriptions de la loi aux réalités quotidiennes.

Il est évident qu'avec un tel prurit de régenter ses sem-

[1] *De Orat.*, XVI et s. (RW., p. 190).
[2] *Ibid.*, XX ; cf. *de Virg. uel.*, XVII et s.

blables Tertullien ne pouvait manquer de soulever autour de lui les oppositions les plus vives. Multiples étaient les tendances des fidèles de Carthage et d'Afrique. Il y avait les simples, incapables et insoucieux de spéculation, se contentant de la tranquille possession de leur foi, mais exposés, en raison de leur naïveté même, aux sophismes amollissants [1] ; les intellectuels qui se piquaient d'aborder les plus abstruses questions de la métaphysique religieuse [2] ; il y avait les faibles, les « chrétiens en l'air [3] », qui, loin de goûter le martyre [4], la persécution [5], la pénitence [6], se montraient amis avant tout de leur tranquillité [7], et prétendaient s'aménager ici-bas une vie aussi confortable que possible, fût-ce au prix des plus fâcheuses compromissions [8] ; les

[1] « Qui simpliciter credidisse contenti non exploratis rationibus traditionum intentam probabilem fidem per imperitiam portant. » (*De Bapt.*, I ; RW., p. 201, 5) ; « rudes animas » (*adu. Marc.*, I, IX ; KR., p. 300, 25) ; « Nam et multi rudes et plerique sua fide dubii, et simplices plures quos instrui, dirigi, muniri oportebit » (*De Res. C.*, II ; KR., p. 28, l. 3) : « Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est » (*Adu. Pr.*, II ; KR., p. 230, 8) ; cf. *ibid.*, I (KR., p. 228, 15).

[2] Cf. *de Praesc.*, IX ; *adu. Marc.*, I, II (KR., p. 292, 21).

[3] « ... Plerosque in uentum et si placuerit Christianos... » (*Adu. Gnost. Scorp.*, I ; RW., p. 145, 10).

[4] Cf. *ibid.*, I (RW., p. 145, 20 et 146, 9 « sauciatam fidem uel in haeresin uel in saeculum exspirat (infirmitas). » Voir HARNACK, *Mission*, I [2], 404, n. 2.

[5] Les arguments des partisans de la fuite en temps de persécution sont indiqués dans le *de Fuga* aux § V, VI, VII, VIII, X : noter au § VI (Œ., I, 471) les mots : « Sic enim uoluit quidam, sed et ipse fugitiuus, *argumentari*... »

[6] *De Paen.*, V, 10-12.

[7] « Musitant denique tam bonam et longam sibi pacem perulitari » (*De Cor.*, I ; Œ., I, 417).

[8] Un bon nombre de chrétiens ne voulaient point se priver du théâtre. Tertullien énumère leurs excuses dans le *de Spectac.*, I, II, III, XX, XXIX. On peut comparer les doléances de l'auteur du *de Spectac.*, attribué ordinairement à Novatien, sur certains sophismes analogues (HARTEL, *Opera Cypriani*, III, p. 3). Les mariages mixtes avaient également leurs partisans (*ad Ux.*, II). — On remarquera, sans vouloir d'ailleurs confondre des catégories aussi distinctes, que Tertullien admet que des chrétiens pouvaient se rendre coupables de crimes de droit commun (*Apol.*, XLIV, 3 et XLVI, 17) et de crimes contre nature (*De Pud.*, IV, 5).

« libéraux » qui rêvaient de réconcilier le christianisme avec le siècle ou se refusaient du moins à toute provocation inutile [1] ; les rigoristes, enfin, âmes pareilles à celle de Tertullien. Tout ce flot humain, oscillant et divers, Tertullien avait la prétention de le pousser, de gré ou de force, dans les chemins étroits qui étaient pour lui la seule voie permise au chrétien [2].

Seulement les gens ne se laissaient pas brider aussi docilement qu'il l'eût voulu. Contre ce dialecticien impitoyable se dressait la coalition, non pas seulement des « laxistes », mais aussi des esprits modérés qui, souffrant de voir alourdir ainsi le joug évangélique, prenaient le parti de se retrancher derrière l'Écriture et de contrecarrer toute exigence qui n'y rencontrerait point un appui certain [3]. Il est vraisemblable que les évêques, dont Tertullien n'hésitait pas parfois à critiquer les actes [4], favorisaient cette réaction. Quand on sait que l'opinion que l'on défend, que la mesure que l'on préconise, engagera toute une collectivité qui a foi en vous et vous considère comme dépositaire de l'Esprit-Saint, on est aisément enclin à se défendre des exagérations et à demeurer soigneusement dans le raisonnable. Comment les évêques eussent-ils suivi cet intransigeant à qui le *quieta non movere* eût paru la pire des abdications, et qui avait le besoin constant de résoudre les questions par principe, au lieu de les laisser dénouer par la vie elle-même ?

Tertullien sentait bien ces résistances et ; il s'en exaspérait d'autant plus que l'Écriture, même sollicitée par le plus

[1] Voir surtout le *de Idololatria*. On peut délimiter aisément, d'après chaque réfutation partielle de Tertullien, la position où s'établissaient ses adversaires.

[2] *De Fuga*, XIV (Œ., I, 491).

[3] Cf. le *de Fuga* par ex., en y comparant une remarque du *de Cor.*, I (Œ., I, 418, l. 2).

[4] V. g. *de Idol.*, VII (RW., p. 36, 19) ; *de Orat.*, XXII (RW., 196, 7 et s.) ; *de Virg. uel.*, IX (Œ., I, 896), etc.

rusé des avocats, même torturée par le tourmenteur le plus habile à faire parler les textes de force, le laissaient parfois désarmé en face de cas particuliers que l'Esprit-Saint, eût-on dit, n'avait pas prévus [1].

Pour suppléer à ces terribles lacunes, il essaya d'un biais. Il fit appel à ses études d'homme de loi. Il se souvint qu'une des sources du *ius ciuile*, c'était la coutume (*mos, mores maiorum, consuetudo*). La coutume était considérée par les juristes romains comme exprimant le consentement tacite du peuple, source de tout droit. Éprouvée par un long usage, « elle s'imposait au juge à l'égal de la loi [2] », et, encore que son influence originelle se fût progressivement affaiblie, elle n'en demeurait pas moins, en principe, un des modes de formation du droit. — Donc, là, où l'Écriture étant muette ou équivoque, une certaine tradition semblait favoriser ses vues. Tertullien fit observer que la coutume, par le fait même qu'elle est coutume, enferme en soi sa justification. La *consuetudo* provient évidemment d'une *traditio* [3]. Mais pour valider cette *traditio*, fallait-il (comme le prétendait le parti « libéral ») une source écrite? Pas le moins du monde. La tradition, même sans ce point d'appui originel, était parfaitement recevable. Mille exemples tirés de la pratique chrétienne ne le prouvaient-ils pas surabondamment ? Est-ce que le Christ avait prescrit quelque part de prononcer au moment du baptême les paroles : « Je renonce à Satan, à ses pompes, à ses anges ? » Où était-il écrit qu'on dût se signer en tant d'occasions ? etc... Tous ces usages n'avaient d'autre autorité

[1] Ainsi dans la question des spectacles : *de Spect.*, III (RW., p. 4, l. 22). Au point de vue de la prohibition de la fuite en temps de persécution, le texte de Mt., X, 23, lui causa beaucoup de tracas.

[2] E. Cuq, *les Instit. jurid. des Romains*, t. I, p. 20-21 ; 168 et s. ; t. II, p. 17 et l'article *Mores* du même auteur dans le *Dict. des Antiq.* (III, II, 2001) ; Ihering, *Esprit du Droit romain*, trad. Meulenaere, Gand et Paris, 2me éd., 1880, t. II, p. 28 et s.

[3] *De Cor.*, II et s.

que celle de la coutume : *traditio auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix* [1]. Et en dernière analyse, le support de la tradition elle-même, c'était la raison : *Rationem traditioni et consuetudini et fidei patrocinaturam aut ipse perspicies aut ab aliquo qui perspexerit disces* [2]. Dès lors, conclut-il, à défaut de loi, c'est la coutume qui fait loi — tout comme dans le droit civil — et cette loi est justifiée suffisamment par l'autorité de la raison.

A-t-il fini ? Non pas. Il s'empresse de tirer parti de cette dernière considération, pour se garer des « coutumes » trop bénignes que l'on pourrait d'aventure lui objecter. Si la raison est une autorité légitime, pourquoi ne jugerait-elle pas la tradition, toutes les fois que celle-ci ne se rattache pas explicitement à une déclaration du Seigneur ou de l'Apôtre [3] ? Bien mieux pourquoi ne pas constituer en loi tout ce que la raison prescrit ? Pourquoi ne serait-il pas loisible à tout fidèle (*omni fideli* [4]) de ce faire, pourvu que la règle établie soit en conformité avec les desseins de Dieu, qu'elle profite à la discipline et contribue au salut ? Dieu n'a-t-il pas dit : « Que ne jugez-vous pas vous-même ce qui est juste ? » Et saint Paul a-t-il fait autre chose, quand il a donné des conseils en son nom personnel sous le patronage de la raison divine ?

On sent bien ici le fond de l'esprit de Tertullien : un attachement passionné à son sens propre, qui, au lieu de s'avouer franchement, veut justifier au moyen d'un système compliqué et savant son envie de légiférer. Par tempérament, Tertullien aimerait à trancher d'autorité sur toutes choses. Mais

[1] *Ibid.*, IV (Œ., I, 424).
[2] *Ibid.*
[3] *De Orat.*, XV (RW., 189, 15).
[4] *De Cor.*, IV : « Si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit a quocunque productum. An non putas *omni fideli* licere concipere et constituere, dumtaxat quod Deo congruat, quod disciplinae conducat ? »

son goût catholique de la tradition, des choses respectables par leur durée ou par leur source, réfrène cet appétit individualiste. Et il s'agit, à force de ruses et de sophismes, de mettre à peu près d'accord ces tendances contradictoires.

Au surplus, de tels artifices, bons pour masquer les insuffisances d'une argumentation aux abois, ne pouvaient satisfaire sa propre logique ni duper longtemps ceux qu'ils avaient un moment éblouis. Il était dans la situation d'un juge fermement convaincu de la nécessité de réprimer certains délits et à qui « l'arsenal » des lois ne fournit aucune arme appropriée. Seule, une parole vivante et divinement inspirée eût été capable de suppléer aux insuffisances des *Sancti Commentarii*, aux silences ou aux mollesses de la tradition. Mais cette voix, d'où se ferait-elle entendre pour réchauffer la *frivola et frigida fides* [1] des masses chrétiennes et pour remédier à l'affaissement des caractères ?

Tel était l'état moral de l'inexorable intransigeant, quand il rencontra le Montanisme ou tout au moins quand il se décida à en faire une étude approfondie.

V

J'ai dit ce qui l'y dût choquer. Mais à côté de ces déplaisances, que de séductions il y rencontrait ! Nous n'avons, au surplus, qu'à recueillir ses confidences, qu'à enregistrer ses aveux.

Ce qui l'y frappa d'abord, c'est le respect de Montan pour le dogme, son dédain pour les questions purement théoriques [2].

[1] *De Fuga*, III (Œ., I, 468, l. 10).

[2] *De Mon.*, II (**Sources, n° 30**) « ... fidem dicente pro eis *integritate praedicationis.* » Et un peu plus haut : « Aduersarius enim spiritus ex diuersitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, etc. » ; *ibid.*, XIV (**Sources, n° 33**) « ...tantum ut Deo et Christo dignum sit quod

Sa doctrine n'avait rien de commun avec le Gnosticisme abhorré.

Entre l'esprit gnostique et l'esprit montaniste, quelle différence ! [1] D'un côté, la fantaisie sans limites d'intellectuels pseudo-chrétiens, férus d'individualisme, avides de dogmatiser, qui bouleversaient la théorie de la création, différenciaient le vrai Dieu du Dieu créateur et législateur de l'Ancien Testament, inséraient entre ce Dieu suprême et l'univers sensible leurs couples d'éons aux noms étranges, leurs syzygies, plérômes, ogdoades, archontes ; qui volatilisaient la réalité des récits évangéliques, exténuaient le Christ historique en un Jésus fantôme, lequel ni n'avait souffert ni n'était ressuscité ; réservaient à des catégories étroitement circonscrites le bienfait d'une rédemption dérisoire d'où la plus grande partie du genre humain était exclue ; qui dénaturaient l'idée de l'Église, qu'ils personnifiaient en l'un des Eons de leurs cosmogonies funambulesques ; dont quelques-uns enfin proclamaient « qu'il est loisible à l'or de se traîner dans la boue sans se souiller [2] », que les destinées de l'âme ne sont nullement solidaires des faiblesses de la chair, — des actes ne pouvant modifier la nature spirituelle de l'être —, et que nul n'est obligé de souffrir pour un Christ irréel dont la Passion fut toute fictive.

De l'autre côté, chez les montanistes, rien qui ressemblât à cette critique effrénée qui faisait le procès de l'Écriture,

superducitur » ; *De Iei.*, I (**Sources**, n° **35**) : « Non quod alium Deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Iesum Christum soluant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam euertant... » Cf. *De Res. C.*, LXIII (**Sources**, n° **28**) ; *de Virg. uel.* I (**Sources**, n° **13**) « ... Non enim ab se loquitur, sed quae mandantur a Christo. »

[1] Il y a eu des historiens pour compter le Montanisme parmi les « systèmes » gnostiques. Par ex. MATTER, *Hist. du Gnosticisme*, II, 316 et s. ; MEIER, *Dogmengesch.*, § 23. Les traits prétendûment gnostiques que SCHWEGLER (*Der Montanismus*, p. 216-221) croit retrouver dans le Montanisme n'ont aucune portée. J'ai signalé un rapprochement fâcheux chez ERNEST RENAN (*L'Égl. chrét.*, 441-2).

[2] Irénée, I, VI, 2 (P. G., VII, 508).

éparpillait le dépôt de la foi, se taillait à sa guise un christianisme qui n'était plus le vrai christianisme, mais « un parasite étranger » cherchant à « se faire passer pour l'arbre de vie »[1]. Le Montanisme acceptait la révélation chrétienne comme un fait acquis, comme une tradition vénérable, comme un héritage intangible. Loin d'essayer d'en dissoudre les éléments par l'analyse pour les recomposer ensuite par la spéculation, il y cherchait respectueusement de quoi justifier sa propre tâche, et n'affichait d'autre ambition que de réaliser une promesse du Christ. Rien ne dénonçait chez ceux qui le propageaient l'orgueil qui refuse de s'incliner devant la commune croyance des fidèles.

En outre, cette doctrine ne semblait préoccupée que de la pratique de la vie. L'idéal qu'elle proposait était un idéal tout moral, dont l'objet n'était point tant la *connaissance* que l'*action*. Tournée tout entière vers l'avenir de l'humanité, dont elle estimait la destinée désormais chancelante, elle se gardait de chercher des justifications commodes pour la désertion des devoirs ordinaires, pour les lâchetés de l'être sensible, pour les secrètes infamies charnelles. Elle érigeait en obligation un ascétisme, non pas absolu, mais fort sévère déjà à tous les instincts. — Quoi de plus savoureux à l'âme de Tertullien ? Quoi de plus rassurant pour la rigueur de son puritanisme ? « Atqui magis euersoris fuisset et semetipsum de clementia commendare et ceteros ad delinquentiam temptare[2]. » Un destructeur de la foi se fût accrédité bien plutôt par sa clémence et en incitant les autres au péché. Au lieu de cela, le « Paraclet » s'était montré comme l'*exhortator omnium tolerantiarum*[3], et ses prescriptions tendaient à obtenir de l'homme un maximum de sacrifice ; son exactitude doctrinale se doublait, se réchauffait d'une piété toujours

[1] E. Renan, *L'Église chrétienne*, p. 184.
[2] *De Pud.*, xxi (**Sources, n° 48**).
[3] *De Fuga*, xiv (**Sources, n° 26**).

scrupuleuse à prescrire les devoirs envers Dieu, à les recommander avec insistance[1] et à « glorifier le Christ[2] » ; il avait su enfin s'entourer de femmes dignes entre toutes de vénération[3], et, par ce choix même, il avait prouvé la rectitude de ses desseins.

Puis quelle allégresse pour Tertullien de voir refleurir au sein du Montanisme tous les phénomènes religieux dont l'Écriture, surtout les *Épîtres* de saint Paul, lui avait révélé la signification : prédiction de l'avenir, lecture dans les cœurs, psaumes improvisés, visions, discours spirituels articulés en extase et éclairés par une interprétation[4] ! Lui qui quêtait avidement, même dans les écrits non canoniques, pour peu qu'ils fussent édifiants[5], de quoi étayer ses propres thèses, cet épanouissement charismatique lui

[1] *De Iei.*, XI (**Sources, n° 37**).

[2] *De Mon.*, II (**Sources, n° 30**).

[3] *Adu. Marc.*, V, VIII (KR., 600, 23) ; *de Exh. C.*, X (per *sanctam* prophetidem Priscam).

[4] *Adu. Marc.*, V, VIII (KR., p. 600, l. 20 et s.) « ... aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu, sed de Dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint et cordis occulta traduxerint ; edat aliquem psalmum, aliquam uisionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi, id est in amentia, si qua linguae interpretatio faccessit... » Cf. *ibid.*, V, XV (KR., 628, l. 22 et s.). Pour l'interprétation de ce morceau, voir RITSCHL, *Entstehung* [2], p. 474 ; NÉANDER, *Antignosticus* [2], p. 428 ; MONNIER, *La notion de l'Apostolat*, p. 322. J'aurais un léger doute sur le sens des mots *si qua linguae interpretatio accessit*. Ne serait-ce pas une simple observation de Tertullien sur l'équivalent *amentia* qu'il vient de donner à *ecstasis* ? Cet emploi de *interpretatio* ne lui est nullement étranger (cf. *Apol.*, III, 5 : Christianus... quantum *interpretatio* est, de unctione ducitur ; de même *Ad Nat.*, I, III ; *Adu Iud.*, IX, début ; *adu. Pr.*, XXVII ; *adu. Marc.*, V, IV [KR., 581, 17] etc.). Mais il avait déjà dit *adu. Marc.*, IV, XXII (KR., 492, 28) « ecstasin, id est amentiam » : il n'y avait pas lieu pour lui d'insister de nouveau sur l'identité des deux expressions ; puis, s'il ne faisait que souligner sa traduction, il n'aurait pas employé *lingua*, mais plutôt *nomen* ou *uocabulum* (cf. *Apol.*, III, 3 ; *ad Nat.*, I, V ; II, 12 : RW., p. 118, 9-10). Je crois donc finalement qu'il faut entendre : « ... si une interprétation de ce langage (mystérieux) s'y ajoute ». A ce prix seulement l'*oratio spiritulis* devenait intelligible : cf. *I Cor.*, XII, 10.

[5] Il expose ses principes sur ce point dans le *de Cultu Fem.*, I, III (Œ., I, 705).

apparaissait comme la marque certaine de l'activité permanente de l'Esprit parmi les voyants phrygiens. Comment dès lors leur refuser sa créance ? A mesure qu'il la leur accordait plus pleinement, un double sentiment l'envahissait : d'abord il se sentait meilleur, plus pur, il avait l'impression d'une rénovation morale où s'exaltait son *moi* [1] ; puis, grâce à la précision des enseignements du Paraclet, une foule de problèmes où jusque-là ses démonstrations avaient vacillé, faute de textes explicites et sans équivoque, recevaient la solution la plus lumineuse [2], et aussi la moins complaisante à la mollesse de tant de catholiques.

Tertullien cherchait un code ; et voici qu'il en trouvait un qui lui fournissait tout à la fois une réglementation morale conforme à son vœu secret et une autorité capable de l'imposer en la rattachant à une source divine. Comment se fût-il refusé à le faire sien ? C'est son esprit de juriste passionné qui a été conquis d'abord, et qui, entre le Montanisme et l'Église, quand l a fallu se décider, a fixé son choix.

[1] *De Pud.*, I, II (**Sources,** n° **46**).

[2] *De Res. C.*, LXIII (**Sources,** n° **28**) « ... pristina instrumenta manifestis uerborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgauit... Cuius (prophetiae) si hauseris fontes, *nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum.* » *De Fuga*, I (**Sources,** n° **23**) : « ... Paracletum non recipiendo... *merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis* » ; *adu. Pr.*, XIII (**Sources,** n° **44**).

CHAPITRE II

Par quelles raisons d'ordre général Tertullien justifia-t-il sa foi montaniste ?

I

Ce choix, il ne lui suffisait pas d'être personnellement convaincu de l'avoir opéré avec discernement et sagesse ; encore fallait-il l'imposer aux autres, et trouver les arguments susceptibles de les y faire adhérer. Lui-même, je l'ai indiqué déjà, avait dû se sentir arrêté quelque temps par une double difficulté : un esprit caustique comme le sien, si prompt à ridiculiser ses adversaires sur leur origine même (qu'on se rappelle ses intarissables plaisanteries à propos du Pont, patrie de Marcion [1]) ne pouvait manquer d'éprouver quelque dépit de ce que le Montanisme fût né en pays phrygien ; puis les prérogatives départies aux femmes dans la secte étaient de nature à éveiller ses susceptibilités.

La seconde question était d'ailleurs beaucoup plus épineuse pour lui que la première. Examinons d'abord comment il la résolut.

[1] *Adu. Marc.* I, 1 (Kr., p. 290, 15 et s.). Voy. Bill, TU, xxxviii, 2 (1911), p. 10-13.

II

Allait-il se déjuger lui-même en proclamant la licéité de la pédagogie féminine, et mettre en échec du même coup l'enseignement de saint Paul ? Ce serait le connaître mal que de le supposer capable d'une volte-face si maladroite. Dans le *de Virginibus uelandis*, un des tout premiers traités où se trahit l'influence du Montanisme, il ne dévie pas le moins du monde de sa ligne antérieure. Voulant démontrer que toute prescription qui s'adresse à la *mulier* tombe également sur la *uirgo* sans même que le mot *uirgo* ait besoin d'être articulé, il met en ligne (parmi d'autres raisons) une preuve tirée des *disciplinae ecclesiasticae praecepta* [1].

« Il n'est pas permis à la femme de parler dans l'église, « ni d'enseigner non plus, ni de baptiser, ni d'offrir (le sacri- « fice), ni de revendiquer pour elle aucune tâche virile, à « plus forte raison aucun office sacerdotal. Recherchons si « l'un quelconque de ces actes est permis à la vierge. Et si « aucun d'eux ne lui est permis, si en toutes choses la vierge « est assujettie aux mêmes règles et que l'obligation de « rester modestement à sa place lui incombe comme à la « femme, pourquoi ce droit unique (de ne pas se voiler) qui « est dénié à toute femme lui serait-il octroyé ? »

Le passage est intéressant, parce que Tertullien y constate un état de *fait*. Il invoque la discipline courante, et son raisonnement ne vaut qu'autant qu'il la prend dans sa teneur officielle, sans y rien ajouter de son cru. Or nous avons là le détail précis des interdictions cultuelles qui étaient faites à la femme, autrement dit, des formes pratiques que l'Église avait déduites du précepte général posé par saint Paul. Tertullien y adhère sans aucune restriction, et l'on remarque

[1] *De Virg. uel.*, IX (Œ., I, 895).

qu'il n'évite point les expressions à demi-offensantes, un peu pénibles en tous cas («necessitas *humilitatis*»). On en rencontrerait d'analogues dans un autre traité, d'un montanisme beaucoup plus accentué, le *de Corona :* « La tête de la femme, dit Tertullien, est assujettie au voile... Elle porte le fardeau de son humiliation [1]. »

Un passage de l'*adversus Marcionem* [2] nous éclairera sur l'échappatoire qu'il sut se ménager. Voulant prouver à Marcion que l'apôtre Paul, loin d'avoir été l'irréductible ennemi de l'ancienne Loi, s'appuya souvent sur elle, il apporte cet exemple :

« Lorsque Paul prescrit aux femmes le silence dans l'Église, « quand il leur interdit de parler pour le simple agrément « de s'instruire — *au surplus il a montré déjà qu'elles ont,* « *elles aussi, le droit de prophétiser, quand il impose le voile* « *à la femme en train de prophétiser* —, c'est la foi qu'il allègue « comme autorité pour assujettir la femme, — la Loi qu'il « n'aurait dû connaître, je le dis une bonne fois, que pour la « détruire. »

Il n'y a pas à se méprendre sur la signification de cette parenthèse soigneusement ouverte au milieu de son raisonnement. Il y évoque l'exception que saint Paul lui-même avait implicitement accueillie (*I Cor.*, XI, 5). La femme qui se trouve sous l'emprise de l'Esprit échappe à la réglementation commune, car nul n'a le droit de paralyser l'Esprit. Il suffira dès lors à Tertullien de prouver que Priscilla et Maximilla furent des prophétesses authentiques, parlant « en extase », pour qu'elles soient justifiées désormais, et même pour qu'elles garantissent la pureté morale, l'orthodoxie de l'Église à laquelle elles se rattachent. D'où le défi qu'il jette à Marcion, quelques lignes plus bas : « Que Marcion exhibe les dons de son Dieu ; (qu'il nous montre) des prophètes qui aient

[1] *De Cor.*, XIV (Œ., I, 454) « ...Obnoxium est uelamento caput feminae... Habet humilitatis suae sarcinam. »

[2] V, VIII (Œ., II, 298 ; KR., p. 600).

parlé non point d'après l'humaine raison, mais d'après l'Esprit de Dieu ; *qu'il me prouve encore qu'une femme ait prophétisé dans son entourage parmi ses grandes et plus saintes femmes.* Je dirai, moi : si, toutes ces manifestations, je puis les montrer plus aisément et, bien entendu, en parfaite harmonie avec les règles, les plans et la discipline du Créateur, nul doute que Christ, Esprit, Apôtre ne soient du côté de mon Dieu. »

Aussi dans le *de Anima*[1], IX, Tertullien n'hésite-t-il pas à invoquer, à l'appui de sa conception de la nature de l'âme, les visions d'une « sœur » montaniste.

« Il y a aujourd'hui parmi nous une sœur qui a reçu en « partage le charisme des révélations. Elle les subit dans « l'église au cours des solennités dominicales, en extase, « sous l'influence de l'Esprit. Elle converse avec les anges, « parfois même avec le Seigneur. Elle voit, elle entend les « vérités mystérieuses ; elle lit dans le cœur de quelques-uns, « et elle procure des remèdes à ceux qui en ont besoin. Soit « qu'on lise les Écritures, ou qu'on chante les Psaumes, ou « qu'on adresse des allocutions, ou qu'on offre des prières, « chaque exercice fournit matière à ses visions. Il nous « était arrivé de tenir je ne sais quel discours sur l'âme, pen- « dant que cette sœur était sous l'influence de l'Esprit. Une « fois la solennité terminée, quand le peuple eut été congédié, « fidèle à son habitude de nous annoncer ce qu'elle a vu « — car on a grand soin de classer ses révélations pour les « mieux authentiquer — elle nous dit : « Entre autres spec- « tacles, une âme s'est montrée à moi corporellement. Elle « paraissait être esprit, mais non dépourvue de consistance et « de forme ; bien au contraire, telle qu'elle était elle semblait « susceptible d'être saisie, tendre, lumineuse, couleur d'azur « et de forme toute pareille à celle du corps humain ». Telle « fut sa vision. Dieu en fut témoin, et aussi l'Apôtre, garant

[1] **Sources, n° 19.**

« si compétent des charismes qui devaient survenir dans « l'Église. N'y croirez-vous point, même si l'événement lui-« même vous persuade sur toute la ligne ? »

On voit le prix que Tertullien attache aux visions de cette femme et le procédé par lequel l'authenticité en était vérifiée. Il note à plusieurs reprises que c'est en état d'extase qu'elle les reçoit [1]. Elle est donc passivement assujettie à l'Esprit et tout soupçon de prétention personnelle à dogmatiser est par le fait même écarté. Rien de plus édifiant, de plus traditionnel que le contenu de ces révélations : entretien avec les anges, avec Dieu lui-même, intuition des vérités inaccessibles aux âmes ordinaires, subtile pénétration des cœurs, pareille à celle dont saint Paul avait signalé les effets surprenants sur les païens (*I Cor.*, XIV, 25), méditation surnaturelle des textes entendus pendant la cérémonie sainte. — Encore n'est-ce pas sans un contrôle sérieux que ces visions sont agréées comme authentiques. La foule n'en connaît que ce que l'on veut bien lui en faire connaître. Pendant le service divin la sœur se tait : mais, une fois les rites clos et le peuple congédié (*post transacta sollemnia, dimissa plebe*), elle va d'elle-même raconter ce qu'elle a vu aux autorités de la secte, sans doute à Tertullien personnellement : — que l'on rapproche, en effet, le *disserueramus* [2] du *nobis* [3]. Les visions sont classées, c'est-à-dire consignées par écrit, avec le plus grand soin. On en forme une sorte de recueil [4]

[1] Per ecstasin in spiritu (RW., p. 310, l. 21), in spiritu (l. 27).

[2] *Ibid.*, l. 27.

[3] *Ibid.*, l. 28.

[4] Cf. MOMMSEN, *Jurist, Schriften*, II (1905), p. 94 : « *Digerere* heisst nicht schreiben oder schrifstellern, sondern ordnen, einen gegebenen Stoff nach bestimmten Kategorien vertheilen. » MOMMSEN traduit *digesta* par *geordnete Sammelwerke*. On peut comparer Cicéron, *de Orat.*, I, 186 : Nulli fuerunt qui illa artificiose *digesta* componerent ; Suétone, *Caesar*, XLIV : Bibliothecas graecas et latinas quas maximas posset publicare [destinabat] data M. Varroni cura comparandarum et *digerendarum ;* Aulu-Gelle I, II, 6 : Iussit proferri dissertationum Epicteti *digestarum* ab Arriano librum pri-

pour qu'elles deviennent, par une confrontation aisée, plus convaincantes encore. Avec une procédure aussi prudente, nul danger que les femmes favorisées de charismes s'émancipent jusqu'aux abus condamnés par saint Paul. On se garde « d'éteindre l'Esprit », mais on en surveille et on en contient les manifestations par un règlement précis. Et ainsi se concilie le respect de la tradition avec le devoir de ne point laisser perdre le fruit de révélations si précieuses.

Voilà, en ce qui concerne le problème féministe, la solution par laquelle Tertullien se soulagea de ses propres doutes. — Que le Montanisme fût de provenance phrygienne, c'était là, à tout prendre, un bien moindre embarras. « *Spiritus* sanctus, cum *in quibus uellet terris* et *per quos uellet* praedicaret [1]... » : c'est par cette observation désinvolte qu'il acheva de s'en dégager. S'il avait paru bon à l'Esprit de « souffler » en Phrygie, qui eût osé prendre sur soi de blâmer l'Esprit ? D'ailleurs Tertullien prit soin de marquer qu'il se considérait comme le disciple, non point des voyants eux-mêmes, mais du Paraclet à qui il avait plu de les choisir comme organes de ses révélations [2]. Voici les dénominations dont il se sert pour désigner la doctrine et ses promoteurs :

mum. Et par contre Macrobe, *Sat.*, III, Préf. : Nec *indigeste* tamquam in aceruum congessimus digna memoratu. Sed uariarum rerum disparilitas ...in quoddam digesta corpus est.

[1] *De Iei.*, XIV (RW., 292, 4). Notez aussi *de An.*, XLIX (RW., 380, 13) : fama... nonnunquam in barbaros calumniosa.

[2] Cf. *Adu. Prax.*, XIII (**Sources, n° 44**) : « Nos enim... maxime paracleti, non hominum, discipuli. »

Dénominations	Références	Sources [1]	Observations
		Nos	
Montan, Priscilla et Maximilla	*De Iei.*, I	35	
Montan, Prisca et Maximilla .	*Adu. Prax.*, I	41	
Montan	*De Iei.*, XII	33	
Prisca	*De Exh. Cast.*, X	15	
»	*De Res. Carn.*, XI	27	
Prophetae	*Adu. Prax.*, I	41	
»	*De Pud.*, XII	47	Voir
Prophetae noui	*De Pud.*, XXI	48	aussi
Noua prophetia.	*Adu. Marc.*, III,XXIV	17	*de Iei.*,
»	» » IV, XXII	18	XVII
»	*De Res. Carn.*, LXIII	28	RW.,
»	*De Mon.*, XIV	33	297, 7
»	*Adu. Prax.*, XXX	45	
Nouae prophetiae	*De Iei.*, I	35	
Spiritus	*De Fuga*, IX	24	
»	*De Iei.*, XI	37	
»	*De Mon.*, III	31	
Spiritus sanctus	*De Cor.*, I	22	
»	*De Iei.*, XIII	39	
Paracletus	*De Virg. uel.*, I	13	3 fois
»	*Adu. Marc.*, I, XXIX	16	
»	*De An.*, LV	20	
»	» » LVIII	21	
»	*De Fuga*, I	23	
»	» » XI	25	
»	» » XIV	26	
»	*De Res. Carn.*, XI	27	
»	*De Res. Carn.*, LXIII	28	
»	*De Iei.*, X	36	
»	» XI	37	
»	» XII	38	
»	» XIII	39	
»	» XV	40	
»	*De Mon.*, II	30	3 fois
»	» III	31	4 fois
»	» IV	32	2 fois
»	» XIV	33	3 fois
»	*Adu. Prax.*, I	41	2 fois
»	» II	42	
»	» VIII	43	
»	» XIII	44	
»	*De Pud.*, I	46	
»	» XII	47	
»	» XXI	48	

[1] Je renvoie à ma collection des *Textes* relatifs au Montanisme.

Les formules les plus générales sont donc celles qu'il choisit de préférence, comme pour dépouiller la foi montaniste de tout caractère trop individuel et local. Le véritable inspirateur de la secte, c'est le Paraclet lui-même, le « guide à toute vérité »[1] promis dans saint Jean, XVI, 12-13, et il le distingue clairement de la personne des prophètes phrygiens[2].

III

Ce Paraclet n'est autre pour lui, d'ailleurs, que l'Esprit-saint. C'est le même, à ses yeux, qui, jadis, descendit sur les Apôtres[3], et il l'identifie à la troisième personne de la Trinité[4]. Mais il l'appelle « Paraclet » plus volontiers qu' « Esprit-saint », parce que le mot lui semble plus significatif du rôle assumé par l'Esprit en sa manifestation dernière. Familier comme il l'était avec toutes les nuances de la langue grecque, Tertullien connaissait l'acception originelle du mot παράκλητος[5] et, c'est en son sens initial, qu'il veut qu'on l'entende. Le Paraclet joue à l'égard de l'homme le rôle d'un soutien, d'un consolateur : il l'exhorte à tout souffrir[6], mais aussi il lui donne la force de tout souffrir[7]. Vienne l'heure du martyre, c'est lui qui lui suggérera les réponses

[1] *De Virg. uel.*, I ; *de Fuga*, I ; XIV ; *de Iei.*, X ; *de Mon.*, II, III ; *Adu. Prax.*, II.

[2] Par ex. *de Iei.*, XII : « Qui ergo cessatis paracletum, quem *in Montano* negatis » ; cf. *de Res. C.*, XI : « De quibus et luculenter paracletus *per prophetidem Priscam...* » *De Pud.*, XII ; XXI. On voit l'erreur de FRIES qui écrivait récemment dans ZNW, 1911, p. 117 : « Tertullianus bezeichnet nicht eigentlich den hl. Geist als den Parakleten, sondern Montanus selbst. »

[3] *De Mon.*, II (**Sources, n° 30**) ; *de Pud.*, XII (**Sources, n° 47**).

[4] Cf. plus haut, le commentaire de l'oracle n° 8.

[5] Voy. p. 131.

[6] « Exhortator omnium tolerantiarum ». *De Fuga*, XIV (Œ., I, 491).

[7] « ...Quae iam nemini competit portare non posse, quia per quem datur portare posse non deest » *De Mon.*, XIV (Œ., I, 784).

à faire au juge, et qui, dans la torture, lui prêtera assistance [1]. Il remplit aussi l'office d'un intercesseur entre l'homme et Dieu [2] ; et quiconque se conforme à sa loi a les plus grandes chances d'échapper au courroux divin, lors de la liquidation de l'univers.

Nous voici amenés à examiner la pièce fondamentale de l'apologie élaborée par Tertullien au service de la prophétie nouvelle.

L'effort le plus considérable que Tertullien ait fait pour expliquer d'une façon rationnelle et avec une apparente logique la mission dévolue aux prophètes phrygiens, c'est dans son système sur l'économie de la révélation qu'il l'a réalisé. Capital intangible, « la règle de foi » n'est pour lui susceptible d'aucune évolution, d'aucun progrès dogmatique. Il en va différemment de la discipline : Elle admet des corrections, des retouches, et depuis les premières origines du monde elle n'a point cessé de se développer, — en quel sens, c'est là ce que l'on va voir.

Pour la période antérieure à la Loi mosaïque, Tertullien reconnaît que Dieu octroya à sa créature de très larges libertés. La justice était alors « dans ses rudiments », et fondée non point sur un code explicite, mais seulement sur la crainte naturelle de Dieu [3]. Les patriarches usaient de

[1] « Sicut locuturus in interrogatione, ita iuuaturus in passione ». *De Fuga*, XIV. Pour la vertu « anesthésiante » de l'Esprit, cf. WEINEL, *op. cit.*, p. 206-207.

[2] *De Iei.*, XII (RW., 290, 13) : « Ut ab Iohanne paracletus obmutuisset, et ipsi nobis prophetae in hanc maxime causam extitissemus, iam non dico *ad exorandam Dei iram nec ad impetrandam tutelam eius aut gratiam*... etc. » *Ibid.*, XIII (**Sources**, n° **39**) « ...qua paracletus, id est *aduocatus ad exorandum iudicem dicitur.* » *De Mon.*, III (**Sources**, n° **31**) : « In hoc quoque Paracletum agnoscere debes *aduocatum*, quod a tota continentia infirmitatem tuam excusat. » HOPPE (*Syntax und Stil des* T., p. 118, n. 3) observe qu'*aduocare* chez Tertullien a souvent le sens du verbe grec παρακαλεῖν, consoler, aider.

[3] *Virg. uel.*, I (**Sources**, n° **13**).

la polygamie. Ils avaient même des concubines [1]. « Admettons, concède Tertullien [2], si les Psychiques y tiennent, que les premiers temps aient eu licence de commettre toutes les impudicités, que la chair ait pris ses ébats avant le Christ (*luserit ante Christum caro*). » Outre la nécessité de peupler rapidement l'univers, ces tolérances s'expliquaient en vue des suppressions ou des réglementations qui devaient plus tard les annuler l'une après l'autre. « Necessarium fuit instituere *quae postea aut amputari aut temperari mererentur* [3] ». Dieu accordait tout, pour pouvoir refuser presque tout ensuite [4]. Sans ce laisser-faire, il n'y aurait pas eu matière aux *emendationes* qu'il méditait, à la *noua disciplina* dont les linéaments étaient arrêtés déjà dans sa pensée [5]. Et c'était là une méthode habilement aménagée pour mieux punir l'homme de la faute originelle, en lui faisant sentir plus durement les retranchements pratiqués sur les libertés dont il aurait d'abord joui [6].

Bientôt en effet surgit la législation mosaïque, avec ses préceptes fondamentaux, inscrits au Décalogue ; avec sa menace du talion, excellent remède préventif qui détournait de nuire à autrui par la crainte d'un traitement semblable ; ses jeûnes rigoureux, meurtriers à la concupiscence ; ses prohibitions alimentaires, destinées à préparer l'homme aux abstinences à venir ; avec la minutie de ses rites, qui, enveloppant la vie juive de prescriptions quotidiennes, fournissait un exutoire au goût de ce peuple pour les cérémonies idolâtriques, et ne lui permettait point de perdre un seul moment le sentiment de la présence divine [7].

[1] *Ad Ux.*, I, II (Œ., I, 671).
[2] *De Pud.*, VI, 14.
[3] *Ad Ux.*, I, II.
[4] *De Iei.*, IV (RW., p. 278, 30) « permittens omnia, ut demeret quaedam, plus exacturus, si plus commisisset... »
[5] *Ibid.* ; *de Exh. C.*, VI (Œ., I, 746).
[6] *De Iei.*, IV, fin du chapitre.
[7] Voir surtout *adu. Marc.*, II, XVIII-XIX (Kr., p. 359 et s.) ; *de Iei.*, V, début (Œ., I, 857).

Entre l'ancienne et la nouvelle Loi la parole du Christ : « Lex et Prophetae usque ad Iohannem (Mt., xi, 13 ; Luc, xvi, 16) » permet à Tertullien de tracer une ligne précise de démarcation [1]. Toutefois, soucieux d'éluder les conclusions que les catholiques tiraient de l'indulgence du Sauveur à l'égard de certains pécheurs, il admet dans le *de Pudicitia* [2] que la vie du Christ constitua une sorte d'interrègne, et que « la discipline chrétienne ne commence qu'au renonvellement du Testament, c'est-à-dire à la Passion du Christ. » L'Évangile est venu ébranler tout l'ancien système [3]. Mais la *nouitas christiana* [4] ne consista ni en une altération de la foi en Dieu [5], ni surtout en un adoucissement des règles disciplinaires. Le règne de la grâce a exonéré les croyants des rites, des « fardeaux » de l'ancienne Loi : mais en ses grandes lignes la discipline déjà établie continua pourtant à faire peser sur eux son joug : « Operum juga reiecta sunt, *non disciplinarum* [6] ». Il ne faut pas s'imaginer que la Loi du Christ soit finalement plus clémente que l'ancienne Loi [7]. En réalité, le Christ a fait échec à la « dureté des cœurs », en supprimant le divorce, toléré par Moïse [8]. Il a voulu extirper jusqu'à la racine même des péchés prohibés par l'Ancien Testament : « Au lieu du : « Tu ne commettras point d'adul- « tère », L'Évangile déclare : « Celui qui regarde avec concu- « piscence a déjà commis l'adultère dans son cœur. » Au lieu de : « Tu ne tueras point » on y lit : « Celui qui dit à son frère *racha* s'expose à la géhenne [9]. « Toutes les ordonnances

[1] Voir plus loin, p. 565, n. 3.
[2] xi, 3.
[3] *De Pud.*, xii, 3.
[4] *Scorp.*, ix (RW., 162, 11).
[5] *Apol.*, xxi, 3 ; *adu. Marc.*, V, ii (Kr., p. 571).
[6] *De Pud.*, vi, 3.
[7] *De Pud.*, xii, 2 « ...ne forte lex lenior existimetur in nouitate disciplinarum quam in uetustate. »
[8] *De Mon.*, xiv (**Sources, n° 33**).
[9] *De Pud.*, vi, 6.

disciplinaires antérieures ont donc été conservées, et même aggravées (*uerum et ampliata*[1]) par le Christ, qui a acheminé l'humanité de « l'enfance » à la « jeunesse », et a porté la cognée dans la « forêt » qu'il avait plu à Dieu de « planter et de laisser croître[2]. »

Sur ce thème de la pédagogie divine accoutumant insensiblement l'humanité à supporter le poids tout entier de sa Loi, Tertullien a brodé les amples variations par où s'ouvre le *de Virginibus uelandis* : il y distingue fortement la *regula fidei*, seule immuable et irréformable, de la discipline qui, elle, a besoin d'être sans cesse retouchée et remaniée pour parer aux assauts multiformes du démon.

« L'Ecclésiaste a dit : « A chaque chose son temps. « Regarde les êtres créés : ils n'arrivent que peu à peu à « leur fruit. D'abord la graine ; de la graine naît la pousse, « de la pousse, l'arbuste. Puis les branches et le feuillage « prennent de la vigueur ; c'est un arbre véritable qui se « déploie. Les bourgeons se gonflent, la fleur s'en dégage, le « fruit apparaît, tout d'abord rude et informe, puis, une « fois le moment venu, prenant une saveur exquise. — Il en « va pareillement de la justice. Dans ses rudiments, elle « l'appuya sur la crainte naturelle de Dieu. Par la Loi et les « Prophètes, elle arriva à l'enfance. Par l'Évangile, elle « connut l'ardeur de la jeunesse. *Et maintenant par le Para-* « *clet, elle prend une plus rassise maturité*[3] ».

La révélation divine, au point de vue de la *disciplina*, ou, comme il aime à dire, de la *conuersatio*, apparaît donc à Tertullien sous les espèces d'une législation qui se modifie, se corrige, et surtout se resserre progressivement. Volontiers en compare-t-il le développement aux promulgations de lois nouvelles ou aux abrogations de lois anciennes dans les Codes

[1] *De Mon.*, VII (Œ., I, 770).
[2] *De Exh. C.*, VI (Œ., I, 746).
[3] § I (**Sources, n° 13**).

humains [1]. Inquisiteur rigoureux, mais patient, Dieu en a réglé l'évolution dans le sens d'une sévérité toujours plus stricte, *pro temporibus omnia modulans* [2].

IV

On a remarqué la phrase qui clôt le morceau du *de Virg. uelandis*. Le Paraclet y est présenté comme le dernier intermédiaire chargé par Dieu de révoquer les tolérances provisoirement concédées. Nous touchons là à un point essentiel de la conception que Tertullien s'est formée de l'économie disciplinaire. Par delà Moïse, par delà Jésus, par delà l'apôtre Paul [3], le Paraclet est venu à son tour « secouer l'infirmité de la chair [4] », pour laquelle le Christ avait gardé encore quelques ménagements, et « conduire la discipline à l'intégrale vérité » [5], se conformant en cela même au plan de Dieu « qui avait différé bien des choses jusqu'à lui [6] ».

Cette mission suprême, comment Tertullien en démontre-t-il l'opportunité ?

Il indique assez sommairement des raisons d'ordre divers : par exemple, la malignité croissante du démon : « Quelle

[1] *De Exh. C.*, VI (Œ., I, 746) : « Puto autem etiam in humanas constitutiones atque decreta posteriora pristinis praeualere. » De même *de Bapt.*, XIII (RW., 212, 24).

[2] *De Iei.*, IV (Œ., I, 856).

[3] Le rôle de saint Paul est souligné spécialement dans l'*ad Ux.*, I, II (Œ., I, 671) ; *de Mon.*, XIV (**Sources**, n° **33**) ; *adu Marc.*, I, XXIX (**Sources**, n° **16**). Dans le *de Mon.*, XIV, il établit à peu près le rapport suivant

Paraclet = Jésus
Paul = Moïse.

[4] *De Mon.*, XIV (**Sources**, n° **33**).

[5] *Ibid.*, III (**Sources**, n° **31**).

[6] *Ibid.*, II (**Sources**, n° **30**) « multa habens edocere quae in illum distulit Dominus. »

apparence, en effet, quand chaque jour le démon travaille, et ajoute à ses inventions d'iniquité, que l'œuvre de Dieu s'interrompe ou cesse de progresser [1] ? » ; la nécessité de « parer aux tentations suspendues sur l'Église, aussi bien qu'aux fléaux suspendus sur le monde [2] » ; et encore l'autonomie divine, libre de fixer la limite qu'elle avait jusqu'alors laissée flottante [3].

Mais le principal argument qu'il invoque pour la justifier, c'est la brièveté des temps, la proximité de la fin du monde.

Cette « catastrophe immense » qui devait s'accompagner « de calamités horribles [4] », Tertullien la considérait comme imminente bien avant d'avoir connu la prédication du Paraclet. Il était de ces chrétiens de vieille roche qui « attendaient en priant la trompette de l'ange [5] » et qui souhaitaient le déchaînement du formidable cataclysme plus encore qu'ils n'en avaient peur. « Comment certains, s'écrie-t-il dans le *de Oratione*, peuvent-ils convoiter une sorte de prolongation en ce siècle, puisque le royaume de Dieu, dont notre prière, l'Oraison dominicale, veut « qu'il arrive », tend à la condamnation du siècle ? Nous souhaitons régner plus tôt, et non pas servir plus longtemps [6]. » Et dans l'*ad Uxorem* : « Pourquoi vouloir des enfants ? Une fois que nous les avons, nous souhaitons qu'ils partent avant nous, en considération des temps critiques qui nous menacent ; et nous-mêmes, nous sommes avides d'échapper à ce siècle d'iniquité et d'être

[1] *De Virg. uel.*, I (**Sources, n° 13**).
[2] *De Iei.*, XIII (**Sources, n° 39**).
[3] *Adu. Marc.*, I, XXIX (**Sources, n° 16**).
[4] *Apol.*, XXXII, I.
[5] « Tubam angeli expectemus orantes » *de Orat.*, XXIX (Œ., I, 584, l. 9).
[6] *De Orat.*, V (RW., 184, 6). Au contraire, *Apol.*, XXXII, I, il avait remarqué — dans un dessein apologétique, il est vrai — que le délai octroyé à l'empire romain étant la seule raison qui suspendait le bras de Dieu, les chrétiens favorisaient la longue durée de Rome en priant pour que ce bras ne frappât point.

admis auprès du Seigneur : vœu qui a été également celui de l'Apôtre [1]. »

Une telle attente, ainsi exaltée en désir, Tertullien l'avait exprimée d'autres fois encore, en des opuscules où nulle trace de Montanisme n'est discernable [2]. Mais l'enseignement du Paraclet la lui rendit plus assurée, plus frémissante et plus chère [3]. Le *tempus in collectō est* de saint Paul (*I Cor.*, VII, 29) devint le pivot de ses démonstrations [4] ; et il lui assignait une force d'autant plus décisive que le temps était plus court que jamais, cent soixante ans s'étaient écoulés déjà depuis l'Apôtre (*cum magis nunc tempus in collecto factum sit, annis circiter CLX exinde productis* [5]). Au surplus la mystérieuse apparition, en Judée, d'une cité suspendue au ciel, — signe prédit par le Paraclet comme annonciateur de la descente de la Jérusalem céleste [6] —,

[1] I, V (Œ., I, 676).

[2] V. g. *Apol.*, XXI, 6 « ...sub extimis curriculis saeculi » ; *de Pat.*, I (Œ., I, 589, l. 1) « ...Laissons les philosophes ! ils auront bientôt honte de leur sagesse, détruite, déshonorée avec le siècle lui-même » ; *de Spect.*, XXIX (RW., 28, 1) « Cursus saeculi intuere, tempora labentia (... et tout ce qui suit) » ; *de Cultu Fem.*, II, IX (Œ., I, 728), etc.

[3] Voir plus haut, p. 107.

[4] *De Exh. C.*, IV ; VI ; *de Mon.*, III, VII, XI, XIV ; *adu. Marc.*, V, VII ; VIII, etc.

[5] *De Mon.*, III (**Sources, n° 31**). De même, XIV (**Sources, n° 33**).

[6] *Adu. Marc.*, III, XXIV (**Sources, n° 17**). Les vues de Tertullien sur la Jérusalem céleste ne lui sont point venues exclusivement par le Montanisme. Il fait allusion, en effet, à la Jérusalem dans le *de Spectac.*, XXX (Œ., I, 61 ; RW., p. 28), traité non montaniste : « Quel spectacle se déroulera bientôt, quand viendra le Seigneur désormais reconnu de tous, désormais superbe, désormais triomphant ! Quelle allégresse parmi les anges, quelle gloire pour les saints ressuscités ! Et ensuite quel (prestigieux) royaume des justes ! *Quelle (merveilleuse) cité sera la Jérusalem nouvelle !* » Il était d'ailleurs absolument hostile à l'idée juive d'une résurrection de la Jérusalem historique, la cité meurtrière des prophètes et de Dieu lui-même (*De Res.*, XXVI ; Kr., p. 63 et *Adu. Marc.*, III, XXIV). Autres allusions à la Jérusalem céleste *adu. Marc.*, IV, XXXI (Kr., p. 529, l. 6) ; *ibid.*, V, XV (Kr., p. 628, 12, *de Cor.*, XIII (Œ., I, 451). — Je n'insiste pas davantage : la croyance à la Jérusalem céleste était alors trop répandue pour avoir pu prêter à des polémiques sérieuses (voy. saint Jérôme, *in Ezech.*, XXXVI ;

avait achevée de rendre inébranlable sa certitude de la prochaine *concussio totius mundi* [1].

De là sa vivacité impérieuse à gourmander les Psychiques, à secouer les arguments périmés auxquels ils s'attardent, la mollesse stupéfiante où ils s'engourdissent : « Ils songent à leur postérité, ces chrétiens pour qui il n'est point de lendemain [2] ! » « Quand déjà immine l'Antechrist, avide du sang des chrétiens, et non de leur argent, comment oses-tu m'alléguer le texte de l'Écriture : « Rendez à César ce qui est à César [3] ? » C'est l'*extremitas temporum* [4] qui lui explique lumineusement que Dieu accentue ses rigueurs, abroge ses indulgences [5], pour mieux préparer l'humanité pécheresse « au jour de la colère et de la rémunération [6] », en même temps qu'en son indéfectible bonté Dieu ménage à ceux qui auront su reconnaître le Paraclet promis l'intercession toute-puissante de ce céleste *exorator*.

Telles sont les vues de Tertullien sur le mode particulier de la révélation grâce auquel le Seigneur, soucieux de ne pas accabler la médiocrité humaine, avait progressivement rectifié, régularisé la discipline, pour l'acheminer enfin à sa perfection [7].

P. L., XXV, 339). On remarquera que, si, dans l'*adu. Marc.*, III, XXIV, Tertullien incorpore à cette imagination concrète une donnée proprement montaniste, du moins ne fait-il aucune allusion à la descente de la Jérusalem *à Pépuze*. Cf. plus haut, p. 94. Il dit dans le *de Res. C.*, XXVI, « ...sed *nec ulli omnino terrae* salus repromittitur » ; il aurait été peu favorable à l'idée d'un privilège local, même départi à la ville sainte du Montanisme.

[1] *De Mon.*, XVI in fine (Œ., I, 786).

[2] *De Exh. C.*, XII (Œ., I, 754, l. 4).

[3] *De Fuga*, XII (Œ., I, 487, 7).

[4] *De Mon.*, VII (Œ., (Œ., I, 771, 9). Voir encore *de Iei.*, XII (Œ., I, 869) ; *adu. Marc.*, V, IV (Kr., 579, l. 17) ; *adu. Prax.*, XVI (Kr., éd. minor, p. 25, l. 13) ; *de Pud.*, I, 2.

[5] *De Exh. C.*, VI (Œ., I, 746, l. 10).

[6] *De Res. C.*, XXII (Kr., p. 54, l. 28).

[7] *De Virg. Vel.*, I (**Sources,** n° **13**) « ...ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina. »

Est-ce à Montan (ou aux défenseurs asiates de la prophétie nouvelle) qu'il les a empruntées ? Je crois qu'elles étaient déjà formées partiellement dans sa pensée avant que son adhésion au Montanisme ne le décidât à les compléter pour les faire servir à la défense du Paraclet. Dès l'époque où il écrivait le *de Praescriptione*, le système théologique de Marcion — cette opposition si fortement marquée par l'hérésiarque entre le Dieu sévère, cruel, passionné de l'Ancien Testament et le Père clément de la Loi nouvelle — le préoccupait vivement [1] ; et il était trop fervent dialecticien pour ne pas tenter aussitôt de résoudre la difficulté. Or justement la théorie de l'économie disciplinaire fut celle où il trouva son meilleur appui pour résoudre les prétendues antinomies ou « antithèses » auxquelles Marcion s'aheurtait. Selon lui, le grand tort de Marcion avait été d'opposer brusquement tel précepte à tel autre, faute d'apercevoir la transition, conforme au plan divin, par où le second avait succédé au premier. « *Sic et oculum pro oculo et dentem pro dente iam senuit ex quo iuuenuit malum pro malo nemo reddat* [2] ! » Ce n'est donc pas uniquement pour les besoins de sa polémique en faveur de Montan que Tertullien combina ce système. On le rencontre sous la forme Moïse-Jésus-(Paul) dans l'*ad Uxorem* [3] qui n'est pas un traité montaniste. Il apparaît, réduit à des termes analogues dans le *de Exhortatione castitatis* [4], opuscule d'un montanisme discret encore et comme hésitant. Mais par une heureuse fortune, il se prêtait admirablement à l'adjonction d'un terme nouveau, le terme Paraclet, du jour où Tertullien se serait résolu à admettre la nécessité d'un supplément de révélation et l'authenticité de celle que lui offraient les prophètes phrygiens. Et c'est ainsi que les justifications

[1] Voir le *de Praesc.* (éd. DE LABRIOLLE) à l'index, *s. u.* Marcion.
[2] *De Exh. C.*, VI (Œ., I, 746). Cf. *adu. Marc.*, II, XXIX (KR., p. 376).
[3] I, II (Œ., I, 671).
[4] VI.

élémentaires par où les montanistes asiates avaient expliqué le rôle de leur Paraclet [1], s'élargirent en une combinaison puissante qui, fondée sur l'intuition de la pédagogie divine, sur l'ordre général de la nature, sur l'histoire séculaire de la religion, s'imposait à l'esprit grâce à sa cohérence apparente et à sa majestueuse ampleur.

V

A dire vrai, quelque prestigieux qu'il fût, l'organisme ainsi aménagé avait ses points faibles, que Tertullien ne paraît pas avoir aperçus, ou du moins qu'il n'a pas su ni pu réparer. — Tout d'abord, on se demande comment Tertullien coordonne la révélation du Paraclet avec celle qui (il le reconnaît expressément) était descendu sur les Apôtres au jour de la Pentecôte. Il avait écrit dans le *de Praescriptione* [2], à propos de la promesse incluse dans saint Jean, XVI, 12 et s. : « Et utique impleuit repromissum, probantibus *Actis Apostolorum* descensum Spiritus sancti ». Il avait affirmé que les Apôtres reçurent « promissam uim Spiritus sancti [3]... ; Spiritum sanctum Paracletum, qui illos deducturus esset in omnem ueritatem [4] ». — Or, dans les traités montanistes, il ne désavoue nulle part cette interprétation. Il admet que les Apôtres ont possédé pleinement « l'Esprit saint », *non ex parte quod ceteri* [5] (il dit même ailleurs qu'ils ont eu « le Paraclet [6] ») ; il assure que Paul possédait en soi *spiritum Dei... deductorem omnis ueritatis* [7]. Mais il ne se prive pas

[1] Voir plus haut, p. 131 et s.
[2] *De Praesc.*, XXII, 9 et s.
[3] *Ibid.*, XX, 4.
[4] *Ibid.*, VIII, 14 et 15.
[5] *De Exh. C.*, IV (Œ., I, 744).
[6] *De Pud.*, XII, 1.
[7] *De Cor.*, IV (Œ., I, 425).

pour autant d'autoriser la venue de Montan du même texte de saint Jean, qu'il a déjà mis en rapport avec la manifestation de l'Esprit lors de la Pentecôte [1].

On aurait aimé qu'il eût pris la peine d'expliquer pourquoi la promesse du Christ avait eu une double réalisation. Il aurait ainsi réfuté par avance un des thèmes favoris des Pères du IVme siècle, dans leurs polémiques contre le Montanisme. Théodore d'Héraclée [2], saint Jérôme [3], saint Augustin [4], Didyme l'Aveugle [5], puis Isidore de Péluse [6], tous répéteront à l'envi aux montanistes : « Quel besoin avait le Paraclet de s'incarner en Montan, puisque déjà il était venu communiquer tous ses dons aux apôtres » ? Et ce qui tendrait à prouver que l'objection touchait les sectaires, c'est que l'on voit le montaniste de la Διάλεξις (découverte par G. Ficker [7]) s'évertuer à marquer des distinctions entre le Saint-Esprit et le Paraclet, et à doser ce que les Apôtres et Montan ont reçu soit de l'un, soit de l'autre. Bien mieux, dès l'époque de Tertullien, l'auteur de l'opuscule *Aduersus omnes haereses* [8] reproche aux Cataphrygiens ce blasphème « qua in Apostolis quidem dicant Spiritum sanctum fuisse, Paracletum non fuisse ». Il n'y a aucune raison de déclarer inexacte, comme le fait Ritschl [9], cette indication. Mais il est évident que l'*Adu. omnes Haereses* ne vise pas Tertullien, puisque Tertullien a toujours évité ledit « blasphème », — au prix d'une obscurité.

[1] *Mon.*, II (**Sources**, n° **30**) et souvent ailleurs. Cf. Roensch, *das Neue Test. Tertullians*, p. 284.

[2] *In Euang. Ioh.*, XIV, 17 (**Sources**, n° **73**).

[3] *Ép.* XLI, I (**Sources**, n° **113**).

[4] *De Agone christ.*, XXVIII (**Sources**, n° **139**) ; *Contra Faustum*, XXXII, 17 (**Sources**, n° **140**).

[5] *De Trin.*, III, XIX (**Sources**, n° **104**) ; III, XLI (**Sources**, n° **107**).

[6] *Ép.* I, D (**Sources**, n° **183**).

[7] **Sources**, n° **79**.

[8] **Source**, n° **51**.

[9] *Entstehung* [2], p. 482.

Voici encore, dans la conception de Tertullien, une autre équivoque.

D'après sa théorie du développement, il aurait pu et il aurait dû admettre que le Paraclet avait promulgué certaines ordonnances réellement nouvelles, en tant que répondant à des besoins également nouveaux. Il semble le concéder quelquefois : « Hac lege fidei manente, *cetera jam disciplinae et conuersationis admittunt nouitatem correctionis*, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei [1]. » Mais chez lui cet aveu n'est jamais bien franc, ni poussé à bout. Il ruse sur ce point, il ergote, il tergiverse, et à travers tous ces ondoiements protéiformes il en arrive à insinuer, à soutenir, à proclamer que cette discipline nouvelle ne comporte rien au fond qui soit nouveau ; qu'elle marque seulement l'échéance d'une dette depuis longtemps contractée et dont le paiement n'a été différé qu'en raison de la grande indulgence du créancier. Écoutons-le, quand, plaidant dans le *de Monogamia* en faveur de l'unicité du mariage, il invoque l'exemple d'absolue chasteté donné par le Christ et par saint Paul [2], puis s'écrie : « N'es-tu pas obligé de te dire en toi-même : « ancienne est cette discipline. Elle a été signifiée d'avance, « dès le temps du Seigneur, dans sa chair et dans sa volonté, « puis dans les préceptes et aussi dans les exemples de ses « Apôtres. Depuis longtemps nous étions promis à cette « sainteté. Le Paraclet n'introduit rien de nouveau (*nihil « noui Paracletus inducit*). Ce dont il nous avait prévenus à « l'avance, maintenant il le précise ; ce qu'il avait différé, « maintenant il l'exige ».

Et au chapitre suivant [3] :

« Il nous est loisible de démontrer que la discipline de « la monogamie n'est ni nouvelle ni étrangère, bien plus,

[1] *De Virg. uel.*, I (**Sources, n° 13**) ; cf. *de Mon.*, II (**Sources, n° 30**).
[2] *De Mon.*, III (**Sources, n° 31**).
[3] *Ibid.*, IV (**Sources, n° 32**).

« qu'elle est antique et propre aux chrétiens, *ut Paracletum restitutorem potius sentias eius, quam institutorem* ».

De là les efforts où s'épuise sa dialectique pour prouver par des arguments tirés de l'histoire évangélique — et même de l'ancienne Loi, où, notons-le bien, il interdit à ses adversaires d'aller chercher les leurs [1] —, que les réclamations montanistes se rattachent à un passé aussi lointain que vénérable ; que le Paraclet n'innove pas, mais répare, restaure et rétablit.

Il paraît avoir songé à utiliser aussi, dans un esprit analogue, la fameuse théorie de la *recapitulatio* ou *reciprocatio* [2], fondée sur l'*Épître aux Éphésiens*, I, 9-10, et dont on sait l'importance qu'elle avait prise dans la théologie de saint Irénée [3]. Elle lui sert une fois à prouver que le mariage unique est un fait primordial auquel le Christ, et le Paraclet, son interprète, ont voulu ramener l'humanité. *In Christo omnia reuocantur ad initium !* Mais sans doute s'est-il rendu compte qu'elle s'ajusterait malaisément aux complications de ses paradoxes, car ce n'est qu'en passant qu'il y touche.

Tels sont, ce me semble, les vices internes, les malfaçons secrètes de la construction si décorative où Tertullien abrita sa foi montaniste. En dépit de son incomparable dextérité intellectuelle, Tertullien était trop dévoué aux intérêts immédiats de sa polémique pour conserver la sérénité méthodique d'un penseur, et sans doute aussi trop intimement tiraillé par le sentiment des contradictions où il se jetait pour ne pas vouloir les pallier au prix des plus spécieux artifices. Ses nervosités et ses inquiétudes ont nui à la solidité de l'architecture qu'il aménageait.

[1] *De Pud.*, VI, 9 et XI, 3.

[2] *De Mon.*, V (Œ., I, 767) ; *ibid.*, XIV ; *Adu. Marc.*, V, XVII, XIX, etc... Cf. HAGEMANN, *die römische Kirche*, p. 251.

[3] *Adu. Haer.*, III, XI, 18 ; III, XVIII, I, etc.

CHAPITRE III

Les premières phases de l'évolution de Tertullien vers le Montanisme

I

C'est qu'en effet le système que j'ai décrit s'est formé, a grandi dans la lutte. Du premier éveil de la curiosité de Tertullien à l'égard du Montanisme jusqu'à son adhésion complète, une longue et brûlante méditation s'est déroulée en lui, attisée par l'offensive ou les répliques de ses ennemis. On aimerait à en caractériser chaque phase avec précision. Malheureusement, la répartition chronologique des traités n'est pas toujours sûre, en dépit des recherches approfondies de Noeldechen, de Monceaux, de Harnack et d'Adam [1]. Puis la perte du *de Ecstasi* [2] nous prive du document le

[1] J'ai indiqué dans les **Sources,** avant les extraits des divers traités, les conjectures des critiques.

[2] Nous savons par le *de Viris ill,* § XXIV ; XL ; LIII de saint Jérôme que le *de Ecstasi* ne comprenait pas moins de six livres, plus un septième dirigé spécialement contre Apollonius. C'est aussi au *de Ecstasi* que se rapporterait, selon HARNACK, certains traits de la notice du *Praedestinatus,* § XXVI et LXXXVI. Mais j'ai montré (**Sources,** *Introd.*, chap. V, § XI) le peu de cas qu'il faut faire de cet ouvrage, et je crois que HARNACK lui accorde une confiance excessive. Le *de Ecstasi* était écrit en grec, selon toutes probabilités. C'était à des écrivains de cette langue que Tertullien voulait surtout riposter. Saint Jérôme le désigne une fois par son titre grec, § XL (*De* ἐκστάσει) : cf. ZAHN, GK., I, 49 ; VOIGT, *Versch.*

plus précieux pour l'histoire de ce *processus* intellectuel. On peut, malgré tout, en faire au moins l'esquisse, et avant même de considérer les onze traités qui, sur les trente et un que nous possédons de Tertullien, renferment des allusions certaines au Montanisme, il faut jeter un regard sur la *Passion* de Perpétue et de Félicité, à laquelle je ne doute pas qu'il n'ait collaboré de sa propre main.

II

Il serait superflu de développer ici, à propos de ce morceau célèbre, des considérations esthétiques et littéraires qui en feraient ressortir l'exaltation ardente et pure, et aussi la touchante et gracieuse simplicité, à peine gâtée çà et là par un soupçon de rhétorique [1]. J'élimine également l'examen critique des récensions de ces *Actes* et je considère comme acquise la priorité du texte latin de L. Holsten sur le texte grec publié en 1890 par J. R. Harris et S. K. Gifford. A lire cette *Passion* d'un bout à l'autre, on se rend compte aisément de sa contexture. Le chapitre I est un prologue, dû au rédacteur qui a cousu les diverses parties du récit. Au chapitre II, ce rédacteur raconte sommairement l'arrestation simultanée de Vibia Perpetua, jeune femme de vingt-deux ans, instruite

Urk., p. 110 ; Harnack, *Chron.*, II, 276-278. — Le *De Spe Fidelium* et le *De Paradiso* (cf. **Sources,** nos **17** et **20**), également perdus, devaient appartenir aussi à la période montaniste de Tertullien : Harnack, *op. cit.*, II, 275.

[1] Par ex. au § v (Robinson, *Texts and Studies*, I, 2 [Cambridge, 1891], p. 68, l. 15 ; Knopf., *Ausg. Märtyreracten* [Tüb. u. Leipzig, 1901], p. 47, l. 30), et au § ix (Robinson, p. 74, l. 16 ; Knopf, p. 50, l. 9). Le « no touch of conscious art or rhetoric » de Robinson (p. 44) n'est peut-être pas tout à fait exact. — Pour l'ensemble de la Passion, voir l'excellente analyse de P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chr.*, I, p. 70 et s. H. Delehaye, *les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 430, donne les preuves de la longue popularité de Perpétue et de ses compagnons en Afrique.

et de bonne famille ; de deux jeunes gens, Saturninus et Secundulus ; enfin de deux esclaves, Reuocatus et Félicité, tous catéchumènes [1]. (Un peu plus tard, un certain Saturus, qui les a instruits dans la foi, se livrera spontanément : § IV.) Puis il déclare qu'il va céder la parole à Perpétue, laquelle a retracé de sa propre main le récit de ses souffrances. — Nous avons donc, à partir du § III la narration de Perpétue elle-même : elle la clôt à la fin du § X, en observant qu'elle s'arrête à la veille du combat, et qu'il appartient à un autre de raconter s'il le veut, ce qui se passera dans l'amphithéâtre. — Au début du § XI le rédacteur reprend la plume, mais pour un instant seulement : il ne fait qu'amorcer la description, due à Saturus lui-même, des visions dont le martyr a bénéficié dans sa prison. — Toute la dernière partie des *Actes*, depuis le § XIV, est du rédacteur qui, exécutant le vœu, ou plutôt, comme il dit, le *fideicommissum* de Perpétue, trace le tableau des admirables luttes des martyrs, de leur mort sanglante, et, dans une péroraison dont l'esprit est tout à fait analogue à celui qui respire dans le Prologue, met en relief la leçon qui se dégage de ces exemples.

Il faut donc se représenter les choses à peu près ainsi : Perpétue et Saturus ont trouvé dans leur cachot le loisir de relater un court récit des souffrances qu'ils ont endurées et surtout des charismes que Dieu leur a envoyés [2]. Ces notes tombent entre les mains d'un témoin de leur supplice, qui prend des renseignements complémentaires sur ce qu'il n'a pu voir de ses yeux [3], achève la narration des martyrs, et, de ces éléments divers, forme un tout, qu'il encadre dans une exhortation morale et religieuse. Il y a donc deux parts

[1] A Thuburbo minus, située à 36 milles de Carthage. Cette ville n'est nommée que dans la recension grecque et dans la recension latine abrégée.

[2] § II « sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit » ; § XI « uisionem. quam ipse conscripsit. » Cf. § XIV.

[3] Par ex. pour le § XV.

à distinguer dans ces *Actes* : la part du compilateur, la part des martyrs eux-mêmes [1].

De notre point de vue spécial, une double question se pose, dont, à dire vrai, la seconde est pour nous, dans la reconstitution psychologique que nous essayons, la seule qui importe vraiment : 1° Il y a-t-il des traces de montanisme dans les passages explicitement attribués à Perpétue et à Saturus ; 2° Quel est l'état d'esprit que l'on démêle chez le rédacteur.

A la première question je réponds : *aucune trace caractérisée.* On fait état des quatre visions de Perpétue [2], et de celle que raconte aussi Saturus [3]. En quoi la « vision » est-elle un phénomène spécifiquement montaniste ? Bien rares dans l'antiquité (je dis la païenne aussi bien que la chrétienne) étaient ceux qui mettaient en doute la valeur religieuse de tels avertissements. C'est par l'intermédiaire de

[1] On pourrait se demander si cette distinction n'est pas artificielle ; si le rédacteur en question n'aurait pas entièrement récrit les relations de Perpétue et de Saturus, ou même ne les aurait pas composées de son cru en les mettant par pure fiction sous leur nom. En soi, l'hypothèse n'a rien d'impossible ; mais voici qui la rend très peu vraisemblable : *a*) Au chap. LV du *de Anima* (**Sources,** n° **20**), Tertullien fait allusion à une vision de Saturus (il l'attribue par inadvertance à Perpétue) et cela en des termes tels qu'il est évident que, dès cette époque, le récit en question circulait sous une forme sensiblement pareille à celle où il nous est parvenu. Une supercherie littéraire eût été malaisée au lendemain de faits connus de tous et qui avaient laissé une si vive impression ; *b*) Une autre raison, que M. ROBINSON (p. 43 et s.) a fortement soulignée, c'est la différence de style entre les passages attribués aux martyrs, et ceux que le rédacteur donne comme son bien propre. Le style du rédacteur est un style savant, paré de certaines oppositions de pensée qui sentent l'école ; le style de Saturus et surtout celui de Perpétue est beaucoup plus rudimentaire et dépouillé. — Au surplus, il demeure possible que le rédacteur ne se soit pas réduit au rôle de copiste ; qu'il ait choisi dans les notes qu'il utilisait, ou qu'il y ait fait quelques retouches favorables à son dessein particulier.

[2] § IV ; VII ; VIII ; X.

[3] § XI-XIII.

visions pieusement sollicitées [1], et préparées à grand renfort de jeûnes, que les dévots d'Asclépios cherchaient à obtenir du dieu les guérisons souhaitées. La conception du bienfait religieux que ces messages divins passaient pour susceptibles de procurer est familière aux rédacteurs de l'Ancien Testament [2]. Elle l'est également à toute l'antiquité chrétienne. Saint Irénée compte les ὀπτασίαι au nombre des charismes dont s'honore l'Église de son temps [3]. Deux siècles plus tard, saint Augustin énumère les visions parmi les moyens qu'emploie l'Esprit pour éclairer l'homme [4]. Innombrables sont les exemples de semblables illuminations, dans les documents chrétiens des premiers siècles [5]. Le plus curieux, c'est que l'on voit des esprits éminents, un Denys d'Alexandrie [6], un Cyprien [7], un Ambroise [8] concilier le réalisme politique le mieux averti avec la foi mystique aux songes qui les venaient visiter et où ils puisaient maints secours pour leurs décisions quotidiennes. Il est donc superflu d'insister.

[1] Deubner, *De incub. capita quattuor*, p. 15 et surtout Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909, p. 76-136 (dans les *Religionsgesch : Vers. und Vorarb.*, VIII, 1).

[2] Nombreux exemples dans Nic. Gurtler, *Systema theologiae propheticae*, p. 13 et s. et dans Leitner, *die prophet. Inspiration*, Fr. i. B., 1896, p. 25 et s.

[3] II, xxxii, 4 (P. G., vii, 829).

[4] *De diu. Quaest. ad Simplicianum libri duo*, II, 1 (P. L., xl, 129).

[5] Voici quelques références : Lc., i, 11 et s. ; *Actes*, ix, 3 et s. ; *Mart. Polyc.*, v, 2 ; xii, 3 ; cas du confesseur Natalios dans Eusèbe, V, xxviii, 11 ; cas d'Attale, *ibid.*, V, iii, 2 ; *Martyrium Carpi*, xlii ; Tertullien, *de Idol.*, xv ; *de An.*, ix ; xlvi ; xlvii ; lv ; *de Spect.*, xxvi ; xxix ; *de Virg. uel.*, xvii ; Origène *contra Celsum*, I, lxviii. D'autres renvois dans Harnack, *Mission*, I, 173 ; Delehaye, *Les Orig. du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 89 et s. On pourrait les multiplier indéfiniment.

[6] Dans Eusèbe, *H. E.*, VII, vii, 3 (et Feltoe, *The Letters and others Remains of D. of. A.*, Cambridge, 1904, p. 53, l. 4).

[7] *Ép.* xi, 3 (Hartel, 497, 8 et s.) ; *ibid.*, 4 ; 6 ; xxxiii, 2 (H., 567, 21) ; xxxix, 1 (582, 2) ; xl, 1 (585, 12); lxiii, 1 (702) ; lxvi, 10 (734, 8) ; *de Mortal.*, xx (309, 16 et s.). Voir le commentaire de ces textes, et de quelques autres, dans Harnack, *Cyprian als Enthusiast* (ZNW., 1902, 177-191).

[8] *Ép.* li, 14 (cf. P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, Paris, 1908, p. 134).

Parmi les visions de Perpétue, il en est une qui a attiré spécialement l'attention de la critique. Perpétue raconte qu'après avoir réussi à gravir une échelle défendue par un « dragon » et par toutes sortes de pièges effrayants, elle s'est trouvée dans un jardin immense où un homme à cheveux blancs, de haute stature, vêtu comme un berger, et entouré de milliers d'orants en robes blanches, était occupé à traire ses brebis. Il l'a accueillie avec bonté ; et, du fromage (*sic*) qu'il était en train de traire, il lui a donné une bouchée, qu'elle a reçue les mains jointes et avalée avec délices, tandis que tous les assistants disaient : Amen [1]. On rapproche de ce passage une indication fournie par Épiphane qui, dans le *Panarion* [2], apparente aux montanistes la secte dite des « artotyrites », ainsi dénommés, dit-il, « parce qu'ils emploient le pain *et le fromage* dans la célébration de leurs mystères » ; et l'on trouve dans la vision susdite « une vieille et curieuse confirmation de cette particularité » [3]. Si Perpétue « communie » avec du fromage, c'est donc, conclut-on, qu'elle était artotyrite, ou que, du moins, sous le couvert de cette vision, le rédacteur de la *Passion* cherchait à justifier l'usage extra-ecclésiastique du fromage dans la cène.

La combinaison me paraît des plus douteuses : *a*) Il se pourrait qu'Épiphane se soit mépris en établissant un rapport entre les artotyrites et les montanistes. Dans son *de Receptione*

[1] § IV (KNOPF, p. 47, l. 17) : *Et ascendi, et vidi spatium horti immensum, et in medio horti sedentem hominem canum, in habitu pastoris, grandem, oves mulgentem : et circumstantes candidati millia multa. Et levavit caput et adspexit me, et dixit mihi : Bene venisti, tegnon. Et clamavit me, et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam, et ego accepi iunctis manibus, et manducavi : et universi circumstantes dixerunt, Amen. Et ad sonum vocis experrecta sum, commanducans adhuc dulcis nescio quid.*

[2] § XLIX (**Sources, n° 89**).

[3] J. RÉVILLE, *Les Orig. de l'Eucharistie*, dans la *Rev. d'Hist. des Relig.*, LVI (1907), p. 22-23 ; cf. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, 80 ; HARNACK, dans TU., VII, 2 (1890), p. 136.

Haereticorum [1], Timothée de Constantinople les lie aux marcionistes, et Zahn [2] s'est pleinement approprié cette donnée, laquelle est indépendante des grands hérésiographes du IVme siècle. *b*) Peu importe, au surplus. Admettons qu'Épiphane ait vu juste. Il reste que la présence d'artotyrites en Occident n'est attestée par aucun document ; que les premiers textes qui signalent cette secte appartiennent à la seconde moitié du IVme siècle, et qu'ils s'accordent à la localiser en Galatie et dans les pays circonvoisins [3]. *c*) Enfin les éléments de la vision procèdent les uns des autres avec tant de logique que rien n'oblige à chercher malice sous une contexture si naturellement agencée. Le Christ s'est montré à Perpétue sous forme d'un Pasteur, — symbole familier à l'antiquité chrétienne [4]. Quoi d'étonnant à ce qu'il l'ait réconfortée du lait de ses brebis, ou du fromage fait avec ce lait ? Il faut avoir l'esprit artificieux pour démêler là quelque artifice !

Le scandale de Tillemont [5] en face de l'hypothèse d'après laquelle Perpétue, Félicité et leurs compagnons auraient appartenu de cœur au Montanisme fait un peu sourire : la secte ne se glorifiait-elle pas à juste titre d'avoir exalté jusqu'à l'acceptation héroïque du martyre le courage d'un grand nombre de ses adeptes ? Mais, en fait, cette hypothèse n'est nullement prouvée [6].

[1] Cotelerius, *Eccles. Graecae Monum.*, III, 378.

[2] GK., II, 436. — Adolf Jacoby (*Archiv. für Religionswiss.*, XIII (1910), p. 544 et s., réfute Zahn en invoquant « die montanistischen Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas. » ! Voilà un bel exemple de cercle vicieux.

[3] Voyez l'Index des **Sources,** aux mots *Artotyritae* et Ἀρτοτυρῖται.

[4] Kraus, *Realenc.*, II, 588 et s.

[5] *Mémoires* (1701), t. II, p. 150.

[6] Je laisse de côté le dissentiment, signalé dans la vision de Saturus, entre l'évêque Optatus et le prêtre Aspasius. Ce passage a donné prétexte aux interprétations les plus fantaisistes (voy. Rolffs, *Urkunden...*, p. 87 et s.). On remarquera que les martyrs ne se donnent nullement comme hostiles à l'évêque ni à Aspasius (§ xiii ; Knopf, p. 52, l. 24 et s. « Non tu es papa noster ? etc. »).

Le cas du compilateur est fort différent. Quel était-il ? Je crois qu'on peut hardiment l'identifier avec Tertullien, et cela (quoi qu'en ait dit Neumann [1]) pour des raisons d'ordre surtout philologiques, dont je voudrais essayer de faire apparaître le caractère pressant, et même péremptoire. En l'absence de tout bon index des œuvres de Tertullien, ces menus rapprochements exigent de longues recherches : serait-ce pour cela même qu'ils n'ont jamais été qu'esquissés ?

Considérons d'abord le *Prologue* de la *Passion*.

Si uetera fidei exempla, et Dei gratiam testificantia [1] et aedificationem [2] hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta [3], ut lectione

[1] *Adu. Marc.*, I, VIII (Kr.' 300, 20) : nouitas initium *testificatur ; de Spect.*, I (RW., 1, 7) accessisse uos *testificati* et confessi estis.

[2] *De Cultu Fem.*, I, III : legimus omnem scripturam *aedificationi* habilem diuinitus inspirari ; *de Paen.* V,... ad *aedificationem* proferendum est ; *de Pat.*, V : loquacitas in *aedificatione* nulla turpis.

[3] Cf. plus bas *digerantur... digerimus*. J'ai expliqué déjà la portée du mot, à propos du *de Anima*, IX (Cf. p. 00). Voy. aussi *adu. Marcionem*, IV, III (Kr., 428, 11) nostra *digesta* [= l'Écriture] ; *ibid.*, IV, V (Kr., 431, 8) Lucae *digestum*.

[1] *Der röm. Staat...*, I, p. 300 : « ...Die Vermuthung... wird die sprachliche Prüfung schwerlich aushalten ».

eorum quasi repraesentatione rerum [4] et Deus honoretur et homo confortetur ; cur non et noua documenta aeque utrique causae conuenientia et digerantur ? uel quia proinde et haec uetera futura quandoque sunt et necessaria posteris, si in praesenti suo tempore minori deputantur [5] auctoritati, propter praesumptam uenerationem antiquitatis.

Sed uiderint [6] qui unam uirtutem Spiritus unius Sancti [7] pro aetatibus iudicent temporum : cum maiora reputanda sunt nouitiora quaeque ut nouissimiora [8], secun-

[4] *Repraesentatio*, dans le sens de « rendre les choses présentes », est très fréquent chez Tertullien. CARL LEIMBACH, *Beiträge zur Abendmahlslehre Tert.*, Gotha 1874, p. 21-26, a fait le relevé de tous les passages essentiels. Voir aussi d'ALÈS, *la Théol. de Tertullien*, p. 357 et s. ; TURMEL, *Tertullien*, p. 256 et s.

[5] « Verbum hoc frequentissimum in scriptis Tertulliani », déclare ŒHLER (I, 70), qui en cite de nombreux exemples.

[6] Formule chère à Tertullien : spécimens nombreux réunis dans BLOKHUIS, *De latinitate qua usus est Tert. in Apologetico*, Utraiect., diss. 1892, p. 126 ; HARTEL, *Patrist. Studien*, VI, *Sitz. Berder K. AK. d. W.* in Wien, phil.-hist. Kl., t. 120, p. 15 et 22 ; ŒHLER, Index, etc... RÖNSCH (*das Neue Test. Tertullians*, p. 598) écrit, « l'emploi de *uiderint*, *uiderit*, est si fréquent chez T., qu'il peut être compté parmi les traits caractéristiques de son style. »

[7] Cf. *adu Marc.*, V, xv (KR., 629, 5) «... in ecclesia eius Dei, qui dum est, spiritus

dum exuperationem [9] gratiae in ultima saeculi spatia [10] decretam. « In nouissimis enim diebus, dicit Dominus [11] effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii filiaeque eorum : et super seruos et ancillas meas de meo Spiritu effundam : et iuuenes uisiones uidebunt, et senes somnia somniabunt. » (*Actes*, II, 17.)

quoque operatur... » Voir aussi *de Iei.*, XI fin (Œ., I, 869).

[8] Pour ce genre de formation, cf. *de An.*, XXXIII (RW., 358, 10) ; extremius ; *Apol.*, XIX, 4 (RAUSCHEN) : extremissimi ; *de Cultu Fem.*, II, I (Œ., I, 714) : postremissimus. Voy. R. KÜHNER, *Ausf. Gramm. der latein. Sprache*, I (1877) p. 373, n° 124, 13.

[9] Pour l'idée, cf. *de Res. Carnis.*, LIII : Sed quoniam nec dissimulare Spiritum sanctum oportebat, quominus et huiusmodi eloquiis *superinundaret...; ibid.*,... per nouam prophetiam de Paracleto inundantem. — *Exuperantia* se rencontre dans le *de Pat.*, XI (KR., 17, 4).

[10] *De Spect.*, XXIX (RW., p. 28, 1) : Cursus saeculi intuere..., *spatia* peracta dinumera... »

[11] Ce texte de Joël est cité dans le *de Fuga*, VI (Œ., I, 473, 6) ; dans le *de Res. C.*, LXIII (KR., 124, 29) ; dans l'*adu. Marc.*, V, IV (KR., p. 579, 20) ; V, VIII (599, 2) ; V, XI (611, 11) ; V, XVII (663, 23) : l'analogie de forme est tout à fait sensible dans l'*adu. Marc.*, V, IV et VIII. Pour le *uisiones uidebunt*,

Itaque et nos qui sicut prophetias ita et uisiones nouas [12] pariter repromissas et agnoscimus [13] et honoramus, ceterasque uirtutes Spiritus sancti ad instrumentum [14] Ecclesiae deputamus [15], cui et missus est idem omnia donatiua [16] administrans in omnibus prout unicuique distribuit Dominus (cf. *Rom.*, XII, 3 ; *I. Cor.*, VII, 17), necessario et digerimus et ad gloriam Dei lectione celebramus ; ut ne qua aut imbecillitas [17] aut desperatio [18]

cf. des formations analogues *de An.*, III (RW., 303, 21) : flauit flatum (de même RW, 311, 23 : 325, 18) ; *adu. Marc.*, IV, I (KR., 424, 14) : nouate nouamen nouum ; etc...

[12] On remarquera que, pour désigner le Montanisme, Tertullien dit d'ordinaire *noua prophetia* (*adu. Marc.*, III, XXIV ; IV, XXII ; *de Res. Carnis*, XIII ; *de Mon.*, XIV) ; mais il lui arrive aussi de dire *nouae prophetiae* (voy. *de Iei.*, I ; Œ., I, 852, l. 4).

[13] Cf. *adu. Pr.* I : « Idem (Praxeas) episcopum romanum *agnoscentem* iam prophetias Montani, etc... », *de Mon.*, I : « Penes nos autem, quos spiritales merito dici facit *agnitio* charismatum » *adu. Marc.*, IV, XXII »... nam quia spiritalia charismata *agnoscimus* »; *de Fuga*, XI. « Si et spiritum quis *agnouerit* ».

[14] Mot favori de Tertullien pour désigner l'Écriture ; v. g. *adu. Pr.*, XX ; *de Mon.*, IV, VII ; *adu Marc.*, IV, II ; *de Pud.*, X, II, etc., etc... Voir aussi RÖNSCH, *das neue Test. Tertullians*, p. 47 et s.

[15] *Deputare* est très fréquent chez Tertullien. Ce verbe se construit normale-

fidei apud ueteres tantum aestimet gratiam diuinitatis conuersatam, siue in martyrum siue in reuelationum

dignatione [19] : cum semper Deus operetur quae repromisit, non credentibus in testimonium, credentibus in beneficium [20]. Et nos itaque quod audiuimus < et uidimus > et contrectauimus [21] annun-

ment avec le datif. Or Tertullien offre quelques exemples de la construction avec *ad* et l'accusatif ; vg. *Apol.*, XVI, 9, RAUSCHEN, ad Persas si forte deputabimur... Voir le *Thesaurus*, s. u., spécialement p. 622, l. 32.

[16] *Adu.* Marc., V, VIII (KR. 598, 23) « *donatiua*, quae charismata dicimus. » *De Res. C.*, XLVII (dans une citation de *Rom.*, VI, 23 pour traduire χάρισμα : KR. 96, 20).

[17] *Ad Ux.*, II, VIII : Quam huius amentiae causam detineam, nisi *fidei imbecillitatem... ?*

[18] *Adu. Marc.*, V, VI (KR., p. 590, 11). qua *desperatione* et malitiae redundantia serui... » de *Res. C.*, XXXI (KR., p. 69, l. 14)... Deus figuratam *desperationem*..... consolatus. Je n'ai pas relevé chez Tertullien d'exemple de *desperatio* avec gén. objectif : la construction est d'ailleurs courante ; cf. le *Thesaurus*, s. u.

[19] *De Bapt.*, III : quid utique ista materia tantae *dignationis* meruerit officium ; *ibid.* dehinc *dignationem*, etc... ; XVIII : Dei *dignatio* suas praemittit praerogatiuas. ; cf. de *Cor.*, XIV : *de An.*, XLVII ;

tiamus et uobis (cf. I. JEAN, I, I et 3), fratres et filioli : ut et uos qui interfuistis rememoremini [22] gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis [23] cum sanctis martyribus, et per illos cum Domino Iesu Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum. Amen.

adu Iud., I ; *de Pat.*, XI.

[20] Cf. *de An.*, LI (RW., p. 383, 19) : Deus signa proponit suis in solacium, extraneis in testimonium.

[21] *Contrectare* apparaît dans la même citation, *adu. Pr.*, XV (KR., 254, 9 ; 22. Le fragment de Muratori qui est du début du IIIme siècle dit (l. 31) *palpauerunt.*

[22] *Adu. Marc.*, IV, XLIII (KR., p. 567, l. I), citation de LUC, XXIV, 6 : *rememoramini*, quae locutus sit uobis in Galilaea.

[23] Cf. *de Pud.*, XIX (RW., 263, 18) nos *communionem habere* pro eo ; *adu. Hermog*, XLII (KR., 172,7) *habere* materiam cum Deo *communionem.*

Et maintenant la Conclusion.

O fortissimi et beatissimi martyres ! O uere uocati et electi in gloriam [24] Domini nostri Iesu Christi ; quem

[24] On peut, avec ROBINSON (*Texts and Studies* I, 2, p. 50) rappeler ici le *de Fuga*, I : Totum quod agitur in persecutione *gloria Dei* est... » *Ibid.*, XII : Quomodo et martyria fieri possent *in gloriam Domini* ». Cf. « l'oracle » montaniste cité dans ce même traité au § IX : (ci-dessus oracle n° 7).

qui magnificat [25] et honorificat et adorat, utique et haec non minora ueteribus exempla in aedificationem Ecclesiae legere debet, ut nouae quoque uirtutes unum et eundem semper Spiritum sanctum usque adhuc operari [26] testificentur [27], [et] omnipotentem Deum Patrem et Filium eius Iesum Christum Dominum nostrum, cui et claritas et immensa potestas in saecula saeculorum. Amen.

[25] Cf. *de Spect.*, XXII (RW., 23, 6) artem *magnificant; de Cultu Fem.*, II, XI (Œ., I, 731, 10) : *magnificetur* Deus in corpore uestro ; *magnificetur* autem in corpore per pudicitiam...

[26] Voir ci-dessus note 7.

[27] Voir ci-dessus note 1.

J'ai borné mon examen au prologue et à la conclusion. Dans le corps même de la passion, là où parle le rédacteur, certains détails de style trahissent la même origine [1]. Et pareillement certains traits. Ainsi au chapitre XX, il est dit qu'après avoir été projetée une première fois en l'air par la vache furieuse à laquelle on l'avait livrée, Perpétue demandait encore, comme au sortir d'un profond sommeil : « Quand donc va-t-on nous exposer à cette vache ? » ; et le rédacteur ajoute : « *Adeo in Spiritu et in extasi fuerat !* [2] » Pour qui sait l'importance que le problème de l'extase prit tout de suite à Carthage [3], il est impossible de ne pas apercevoir derrière cette remarque la préoccupation d'un montanisant, désireux d'embrigader au service de sa cause une martyre si évidemment aimée de Dieu.

[1] Voy. ROBINSON, *op. cit.*, p. 56.

[2] KNOPF, p. 55, 31.

[3] Voir plus bas, p. 365.

Le grand intérêt de ces Actes — indépendamment de leur beauté propre, — c'est donc qu'ils nous font connaître les dispositions intimes de Tertullien, peu après 202 ou 203 [1].

Quel but poursuit-il dans le double « avertissement » par lequel s'ouvre et se clôt la Passion ? Il veut démontrer que l'activité de l'Esprit-saint ne s'est nullement ralentie ; que sa « vertu » demeure permanente ; que Dieu continue de réaliser ses promesses, « témoignages pour les infidèles, faveurs pour ceux qui croient ». Seule une foi débile, une foi aux abois (*imbecillitas aut desperatio fidei*) peut imaginer que la grâce divine n'ait habité que chez les « Anciens » et que les temps présents en soient frustrés. C'est donc un devoir de piété, et un sûr moyen d'édification, que de classer par écrit (*digerere*) les grâces récemment recueillies, tout comme l'ont été jadis, au berceau du christianisme, les « antiques exemples de la foi ». — Rien de plus correct qu'une telle préoccupation. Deux siècles plus tard saint Augustin s'en avouera pénétré quand, dans la *Cité de Dieu*, il formulera le vœu que l'on rédige, à l'usage du peuple chrétien, des procès-verbaux authentiques des miracles les plus récents, et qu'il prendra l'initiative de lire devant ses ouailles les *libelli* où des guérisons miraculeuses venaient d'être relatées, conformément à son désir [2].

Réagir ainsi contre les négations des incrédules [3], contre la tiédeur des fidèles eux-mêmes, quelquefois défiants à l'endroit des prodiges contemporains, n'est-ce pas là le plus orthodoxe des soucis ?

[1] Pour la date de la *Passion*, cf. HARNACK, *Chron.*, II, 324.

[2] Cf. HARNACK, *Sitz.-Ber. der kgl. preuss. Ak. d. Wiss. zu Berlin*, 1910, I, p. 106 et s., à compléter par H. DELEHAYE, *Anal. Boll.*, XXIX (1910), p. 427 et s., qui a retrouvé plusieurs spéciments de ces *libelli* dans les sermons CCCXX à CCCXXIV de saint Augustin (P. L., XXXVIII, 1442-1447).

[3] « Quae si essent facta, fierent ; quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt. » Cette formule de l'*Octauius* (XX, 4) exprime excellemment l'état d'esprit des « libertins ». Cf. *Cité de Dieu*, XXII, VIII (HOFFMANN, II, p. 595, l. 21).

Mais il y a autre chose encore dans ce prologue. Aux yeux de son auteur, jamais le débordement de charismes n'a été aussi abondant. Il constate une *exuberatio gratiae* : c'est que la fin du monde est toute proche et que Dieu, par la bouche de son prophète Joël, a promis pour les derniers jours une « effusion » de son Esprit « sur toute chair ». Proposition qui avoisine le Montanisme, mais qui, cependant, s'en distingue encore, puisque saint Irénée lui-même l'eût avouée [1].

Voici enfin qui est un peu plus inquiétant : le rédacteur (disons : Tertullien) exprime la prétention de faire entrer dans l'*instrumentum Ecclesiae* les visions récentes et aussi les « prophéties nouvelles ». *Instrumentum*, dans la langue profane, signifiait : 1° instrument, ustensile ; 2° dossier, archives ; 3° spécialement dans le vocabulaire juridique, tout document faisant foi, toute épreuve écrite. C'est évidemment en ce dernier sens qu'il prend ici le mot. Mais si l'on songe que, par *instrumentum*, il entend très ordinairement le *Corpus* scripturaire, on doit relever là une équivoque sous le couvert de laquelle de fâcheuses confusions pouvaient s'accréditer.

A tout prendre, on ne rencontre pas, dans ce morceau, une seule affirmation qu'on soit en droit de considérer comme nettement et ouvertement montaniste. Mais il est visible que Tertullien est en pleine effervescence religieuse ; qu'il s'intéresse passionnément aux débats soulevés autour de la question montaniste ; que déjà il a pris secrètement parti ; et qu'il exploite l'héroïsme de Perpétue et de ses compagnons contre ces catholiques trop sceptiques qui, comme il le dira plus tard, « plantaient des poteaux » pour fixer à Dieu la limite de la période charismatique [2].

[1] Voy. plus haut, p. 239.

[2] *De Iei.*, XI (**Sources, n° 37**). On peut comparer à l'état d'esprit de Tertullien celui de l'apologiste des Camisards, MAXIMILIEN MISSON, *Théâtre Sacré des Cévennes*, *p.* 2 : « Je confesse mon faible ingénûment.

III

Une fois engagé dans cette voie, il était inévitable que son âpre logique l'obligeât à la parcourir jusqu'au bout. Au surplus, j'ai dit quelles raisons d'ordre juridique lui faisaient doubler les étapes. Et il faut tenir compte aussi des influences qui vinrent du dehors l'aiguillonner, et précipitèrent la rupture. Dans son *de Viris illustribus*, § LIII saint Jérôme en signale une avec précision : « *Inuidia posthac et contumeliis clericorum romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus.* » Ce serait donc la jalousie, les affronts du clergé romain qui aurait poussé à bout Tertullien. Remarquons que saint Jérôme, par le choix même des mots qu'il emploie, trahit qu'il en veut quelque peu aux clercs de Rome d'avoir si inintelligemment exaspéré un écrivain de cette envergure. C'était en 392 qu'il composait le *de Viris illustribus*, c'est-à-dire à un moment où vivait encore en lui le cuisant souvenir des tracas que son zèle pour le bien et aussi son humeur satirique lui avaient attirés à Rome, peu d'années auparavant, et cela non pas seulement de la part des laïques.

S'inscrire en faux contre cette donnée, comme le fait Kellner [1], est imprudent. Si l'on se rappelle les tergiversations de l'évêque de Rome finalement empaumé par Praxéas, le dialogue entre Caius et Proclus, plus tard « l'édit » de Calliste, etc., on se convainc aisément qu'à Rome même la lutte fut très ardente. De loin ou de près [2], Tertullien dut

Je suis de ces esprits médiocres qui croient de bonne foi que la main de Dieu n'est pas accourcie : que comme elle a fait des miracles autrefois, elle en peut faire encore aujourd'hui : qu'elle en fait mesme, peut-être, d'aussi grands de nos jours que ceux qu'elle a faits dans le temps que l'Alliance du Salut appartenoit à un seul Peuple, à l'exclusion des autres. » Le texte de JOËL est cité plusieurs fois dans le *Théâtre sacré* ; v. g., p. 10, 12, etc.

[1] TQ., LIII (1871), p. 608.

[2] Cf. *Adu. Praxean*, I, et l'allusion à Proclus, dans l'*Adu. Valent.*, V

y prendre part. Il n'est pas surprenant que, dans la mêlée, il ait reçu des coups ; et Jérôme, qui connaissait le *de Ecstasi*, y trouvait sans doute la trace des ressentiments que certains procédés avaient laissés dans le cœur de Tertullien.

Qu'une simple blessure d'amour-propre ait suffi à le jeter hors de sa voie, c'est d'ailleurs ce que nul n'admettra. Mais, fort peu patient par tempérament [1], il était homme à s'énerver, à s'exaspérer de toute résistance ; et l'on sent d'un traité à l'autre croître chez lui cette irritation. Elle se manifeste de diverses manières : par des violences de langage (nous les relèverons en leur place) ; d'une façon plus frappante encore, par certaines formules où se trahit le changement qui s'est opéré en lui depuis le temps où, parlant des chrétiens, il écrivait : « *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere* » [2].

De même que les philosophes usaient volontiers du mot *nostri*, les nôtres, pour désigner la secte à laquelle ils aimaient à se rattacher [3], pareillement Tertullien en vient dans ses derniers opuscules à multiplier les expressions de ce genre

(Kr., p. 182, l. 13). — Il est probable que Tertullien fit à Rome un ou plusieurs séjours : voy. Tillemont, *Mém.* III, 654 ; Caspari, *Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols*, III, 348 ; Harnack, *Chron.*, II, 294, n. 1 ; *Kirchenlexicon* [2], XI, 1391. Le texte le plus caractéristique est celui du *de Cultu Fem.*, I, vii (Œ., I, 709) : « A Rome, *nous avons vu* le prestige des pierres précieuses rougir devant les dames romaines du dédain des Parthes, des Mèdes et des autres nations où elles naissent... » Il n'y a pas lieu de faire état de certaines expressions d'Eusèbe, *H. E.*, II, ii, 4 ; II, xxv, 4, qui a l'air de considérer Tertullien comme un « romain » : voy. Harnack, TU, VIII, 4, p. 4 et s. et surtout Bardenhewer, AKL, II, 332, n. 3. Les développements de Noëldechen dans son article intitulé *das römische Kätzchenhotel und Tert. nach dem Partherkrieg* (ZWT, xxxi [1888], p. 207-249 ; 343-351) sont de fantaisie pure. Au surplus, la question n'a pas grande importance, puisque, selon la juste remarque de M. Guignebert (*la Primauté de Pierre...*, p. 209) le différend de Tertullien avec les clercs romains a pu se dérouler à distance.

[1] Il l'avoue lui-même, *de Pat.*, i (Kr., p. I).

[2] *Apol.*, xxxix, i (Rauschen, p. 110).

[3] E. Zeller, *die Philos. der Griechen*, iii, i, p. 695, n. 1.

afin d'opposer au gros des *turbae* [1] catholiques la poignée de spirituels qui se serrent autour de lui.

A dire vrai, même dans ses ouvrages les plus indubitablement montanistes, *nostri* (*nos, nobis*, etc.) n'a pas toujours le sens « sectaire », et il y faut regarder d'assez près. Ainsi *de Virg. uel.*, XVII, [2] par les mots « *nobis* Dominus etiam reuelationibus uelaminis spatia metatus est », Tertullien ne prétend point distinguer les siens des catholiques, mais les catholiques — parmi lesquels il se range — des païens dont il vient d'alléguer les pratiques [3] ; *de Monog.*, IX, le *nobis* s'applique aux chrétiens en général, par contraste avec les *Romani* [4] ; *adu. Prax.*, V [5] « in usu est *nostrorum* per simplicitatem interpretationis « sermonem » dicere », *nostrorum* désigne soit « nos traducteurs », ou « les nôtres » en général (= nos frères chrétiens), ou encore « les Latins » par opposition aux *Graeci* que Tertullien vient de nommer ; *de Pud.*, XIX, 5, on n'ose trop décider si *apud nos* signifie « chez nous, catholiques », ou « chez nous, montanistes » : plutôt cela que ceci, car 1° déjà dans le *de Bapt.*, XV [6], traité catholique, Tertullien se déclare hostile à la validité du baptême des hérétiques ; 2° la même solution devait être adoptée par l'Église d'Afrique dans le concile tenu à Carthage, sous Agrippinus, vers 225 [7].

En revanche, le *penes nos* du *de Cor.*, V [8] ; le *nobis* du *de Exh. Cast.*, XII [9] ; le *nostros* et l'*apud nos* du *de An.*, VII

[1] *De Fuga*, XIV (Œ., I, 491, 10).

[2] Œ., I, 909, 3. — L'*apud nos*, de *Virg. uel.*, III (Œ., I, 886, l. 11) englobe la communauté de Carthage tout entière.

[3] HARNACK (*Chron.*, I, 279, n. 1) dit à tort, je crois « Das *nobis*... bezieht sich... auf Christen *im Gegensatz zu Juden.* »

[4] Œ., I, 775, 27. RIGAULT se trompe (voir sa note, *ibid.*) quand il entend ce *nobis* des seuls disciples du Paraclet. Tertullien pose une loi que nul ne doit légitimement éluder.

[5] Œ., II, 658, 25 ; KR., 233, 14.

[6] RW., p. 213, 28.

[7] Cf. Cyprien, *Ép.* LXXIII, 3 ; HARNACK, *Chron.*, II, 286, n. 6 et 361, n. 5.

[8] Œ., I, 428, 10.

[9] Œ., I, 754, 22.

et XLIII [1] ; l'*apud nos*, le *nos quidem*, le *penes nos, inter nos, nostra ueritas* de l'*adu. Marc.*, I, V, III, VI, VIII, IV, IV [2] ; le *in feminis nostris* du *de Pud.*, I [3], englobent certainement tous les catholiques.

Mais en bon nombre de cas, aucun doute n'est possible : ce sont les fidèles du Paraclet, ses frères véritables par l'âme, à qui il réserve ces appellations familières. En voici quelques exemples :

[1] *Ibid.*, II, 565, 22 ; RW., 336, 2 ; 371, 6.

[2] KR., 296, 20 ; 384, 27 ; 429, 30 ; 429, 11 ; 429, 15 ; cf. *Adu. Marc.*, II, XXVII (p. 374, 8) penes uos = chez vous autres, Marcionistes.

[3] RW., 221, 10.

Apud nos	*Adu. Marc.*, I, XXIX	KR., 331, 18
Apud fidem nostram. .	» III, XXIV	» 419, 25
Inter nos et psychicos .	» IV, XXII	» 493, 3
Penes nos	*De Fuga*, II	Œ., 1, 861, 9
Apud nos	*De An.*, IX	RW., 310, 19
Arguunt nos	*De Iei.*, I	» 275, 2
Stationes nostras . . .	» X	» 286, 9
Apud nos	» X	» 287, 15
Ille Pristinus noster . .	» XII	» 290, 30
Ex nobis	» XIII	» 292, 1
Nos quoque	» XIII	» 292, 33
Apud nos	» XIV	» 293, 17
Inter nos	» XVII	» 297, 4
Nos... nos	» XVII	» 297, 9 et 11
Penes nos	*De Mon.*, I	Œ., 1, 762, 5
Nostri auctoris	» IV	» 765, 28
Et nos	» VII	» 770, 14
Apud nos	» XII	» 782, 8
Vester Utinensis . . .	» XII	» 782, 7
Nos uero	» XV	» 785, 16
Nobis	» XV	» 785, 20
Nobis autem	*De Pud.*, I	RW., 222, 1
Nos infamantes	» I	» 222, 5
Ad nos.	» III	» 225, 1
Penes nos	» IV	» 225, 27
Nos autem	» IX	» 235, 25
Ecclesiarum uestrarum.	» X	» 240, 13
Apud nos	» XIX	» 262, 18
Et nos	» XIX	» 262, 25

N.-B. Le *Proculus noster* de *Adu. Val.*, V (KR., 182, 13) décèle probablement que ce traité appartient à la même période que les autres traités ci-contre.

En outre, lui, l'antignostique par excellence[1], il ne tarda pas à emprunter aux montanistes d'Orient, la distinction d'apparence — sinon d'origine — fâcheusement gnostique, que ceux-ci faisaient entre « pneumatiques » et « psychiques »[2]. Tout ce qui participait à la foi montaniste mérita désormais pour lui la dénomination de « *spiritalis* » (c'est ainsi qu'il transpose d'ordinaire le mot πνευματικός) : tout ce qui y était hostile fut affublé de l'épithète *psychicus* ou *animalis*[3]. Les tableaux que voici montreront la fréquence de ces vocables flatteurs ou désobligeants dans les traités montanistes de Tertullien.

[1] *Antignosticus. Geist des Tertullianus :* c'est là le titre d'un ouvrage bien connu de NÉANDER. (1re éd., 1825 ; 2me éd., 1849.)

[2] Voir plus haut, p. 138 et s.

[3] Pour son mépris *intellectuel* à l'égard des catholiques, le début du § XI du *de Iei.* est significatif : il les y proclame incapables pour la plupart d'approfondir les Écritures.

Spiritalis		
De Mon., I	Œ., 1, 762, 5	Les spirituels, en général
De Iei., I	RW., 274, 12	spiritalem disciplinam
» I	» 275, 10	— indictio
» III	» 277, 8	— ecstasin
» III	» 277, 15	(au génitif neutre)
» XI	» 289, 16	— uox
» XI	» 289, 21	— institutore
» XVI	» 295, 13	Les spirituels, en général. Il n'y a pas lieu de rattacher le mot à l'*episcopus* qui précède.
De Pud., XXI	RW., 271, 2	Les spirituels, en général
» XXI	» 271, 9	— hominem
		En dehors de ces acceptions proprement montanistes, Tertullien emploie très fréquemment le mot : par ex. *Adu. Val.*, XXIX (Kr., 205, 4) pour traduire πνευματικός dans Irénée, I, VII, 5 ; *de Iei.*, VI (RW., 281, 2) ; *ibid.*, VII (RW., 282, 5); *de Mon.*, V (Œ., 1, 768, 9, 10 et 20) ; VIII (Œ., 1, 773, 3) ; *de Pud.*, V (RW., 226, 12, opposé à *corporalis*) ; *De An.*, XI (RW., 315, 28) ; *de Exh. C.*, X (Œ., 1, 751, 11 opposé à *carnalis*) ; XII (1, 754, 1 : *spiritalem uxorem*) ; *adu. Marc.*, V, VIII (Kr., 597, 25; 600, 13; 600, 22) ; V, XIII (Kr., 12, 622, dans une citation de l'*Ép. aux Rom.*, VII, 14, pour rendre πνευματικός); V, XV (Kr., 628, 25) ; *de Res. C.*, XXII (Kr., 54, 22) etc.

Psychicus		
Adu. Marc., V, XXII	Kr., 493, l. 4	Ce serait là, d'après Harnack, *Chron.*, II, 283, n. 4, la première fois que Tertullien emploie ce mot contre les catholiques.
De Mon., I	Œ., I, 761, 1	
» XI	» 778, 9 et 16	2 fois.
» XII	» 782, 19	
» XVI	» 786, 7	2 fois, mais à propos de l'hérétique Hermogène, dans une plaisanterie assez obscure.
De Iei., I	RW., 274, 3	
» III	» 277, 7	A propos d'Adam, au sortir de l'extase.
» XI	» 289, 2 et 27	2 fois.
Adu. Pr., I	Kr., 228, 18 et 20	2 fois.
De Pud., I	RW., 220, 17	
» VI	» 229, 23	
» X	» 239, 32	
» XVI	» 255, 29	
» XVIII	» 259, 2	
» XXI	» 271, 1	
Animalis		
De An., XI	RW., 315, 28	opposé à *spiritalis*
De Mon., V	Œ., 1, 768, 9 et 10	*Id.*
De Iei., I	RW., 274, 11	— *fides*
» III	» 277, 13	*Id.*
On peut comparer		
Adu. Val., XXIX	Kr., 205, 3	Pour traduire le ψυχικόν de saint Irénée, *Adu. Haer.*, I, VII, 5 (P. G., VII, 518).
De Res. C., XXII	Kr., 277, 13	appliqué aux hérétiques.

A travers tant de colères, de récriminations et d'injures, les démonstrations de Tertullien se déploient, nourries de textes, de raisonnements, d'arguments juridiques. Il nous faut déterminer les points où il fait porter le principal de ses efforts.

CHAPITRE IV

Les questions litigieuses entre montanistes et catholiques à Carthage

I

Il serait, je crois, superflu d'insister sur le *de Virginibus uelandis*. On connaît le sujet qui y est traité, et pour lequel Tertullien dépense autant d'ardeur que s'il y allait de toute la vie morale des chrétiens. A Carthage, les femmes portaient le voile. Fallait-il que les jeunes filles le portassent aussi ? Une large tolérance permettait à chacune d'agir à sa guise [1] : il y avait des jeunes filles qui restaient voilées en tout lieu, dans l'*ecclesia* comme dans les rues ; d'autres se couvraient le visage dehors, mais non pas à l'église [2]. N'était-il pas opportun d'établir une règle uniforme ? De vives discussions s'étaient nouées à ce propos, où les principales intéressées, « *uirgines Dei* », et *uirgines hominum* », comme les appelle Tertullien, se jetaient avec pétulance [3]. Du moment qu'il s'agissait d'étrangler une liberté, Tertullien ne se sentait pas d'humeur à rester demeurer coi. Il n'écrivit pas moins de deux traités sur le sujet : l'un en grec, qui est perdu, l'autre

[1] *De Virg. uel.*, III (Œ., I, 886, 12) : Arbitrio permissa res erat, ut quaeque uoluisset aut tegi *aut prostitui* (*sic*).

[2] XIII (Œ., I, 902, 7) ; III (I, 887).

[3] III (Œ., I, 886, 19).

en latin [1]. On a lu plus haut [2] un fragment de l'amplification par laquelle celui-ci débute. Qu'il appartienne à la période où l'auteur était déjà montaniste, cela est incontestable. Toutefois, il ne me paraît nullement démontré que Tertullien s'y inspire d'un enseignement explicite du Paraclet. Il y avait longtemps qu'il était personnellement d'avis qu'il fallait voiler la beauté périlleuse, *facies tam periculosa*, des vierges. Il avait développé ses raisons dans le *de Oratione* [3] et il y était revenu par voie d'allusion dans le *de Cultu Feminarum* [4]. D'ailleurs l'usage chrétien en Orient comportait généralement le voile, et l'on ne voit pas que cet usage y fût combattu [5]. Montan n'avait donc pas eu à prendre parti à ce propos. La phrase de Tertullien au § 1 du *de Virg. uelandis* : « Hunc (Paracletum) qui audierunt usque non olim [usque nunc, RIGAULT] prophetantem, uirgines contegunt » ne marque pas autre chose que l'accord des montanistes de Carthage, fidèles à l'esprit toujours austère de leur guide, en la présente controverse.

II

Il y a lieu de faire à propos du *de Corona* des réflexions analogues. Ce traité naquit d'un incident fortuit. C'était en l'année 211. Un *donatiuum* allait être distribué aux soldats du camp de Lambèse, en Numidie. Tandis qu'ils s'avançaient tour à tour, le front ceint de lauriers, pour recevoir le cadeau impérial, l'un d'eux, au lieu de mettre sa couronne sur la tête, la prit à la main, « manifestant par là qu'il était chrétien ». Le coupable, dépouillé de son uniforme, avait été jeté

[1] I (Œ., I, 883, 1).
[2] P. 328.
[3] XXI-XXII (RW., I, 192, 23).
[4] II, VII (Œ., I, 724, 13).
[5] Cf. *de Virg. uel.*, II (1, 885).

aussitôt en prison, et une enquête prescrite. Or, une partie de l'opinion chrétienne blâmait cet acte [1] : « On le représente, déclare Tertullien, comme fanatique, étourdi, avide de mourir, parce que, interrogé sur son attitude, il a créé des tracas au nom chrétien, comme s'il eût été seul à avoir du cœur, au milieu de tant de camarades, ses frères par la foi ; comme si seul, il s'était comporté en chrétien. En vérité, d'essayer de récuser le martyre, *il ne reste plus que cela à ceux qui ont rejeté déjà les prophéties du même Esprit-saint.* » A part ce coup de boutoir, nulle part dans le reste du traité, il ne se couvre du Paraclet. Ce sont ses idées à lui qu'il y défend : elles portent la marque de son esprit et ne se lient à aucune ordonnance phrygienne.

III

Il reste que les questions fondamentales autour desquelles tourna le débat à Carthage, entre catholiques d'une part, et montanistes doctrinaires et dogmatisants d'autre part, furent les suivantes :

A) L'extase ;
B) La fuite pendant la persécution ;
C) Les secondes noces ;
D) Les jeûnes ;
E) La pénitence.

A. L'extase

A défaut du *de Ecstasi*, plusieurs passages, épars dans les œuvres de Tertullien, nous permettent de reconstituer approximativement la thèse qu'il y avait défendue en ce qui touche la légitimité de la prophétie extatique.

[1] I (**Sources**, n° **22**).

Fallait-il ou non recevoir les charismes comme authentiques ? Là était pour lui, non certes l'article unique, mais l'article central du malentendu entre catholiques et montanistes. Il l'a dit trop souvent pour qu'il soit permis d'en douter [1]. Il importait donc de justifier la forme où ces charismes s'étaient manifestés chez les montanistes, puisque leurs adversaires en tiraient prétexte pour les déclarer diaboliques.

Selon Tertullien, l'âme est constamment active, *semper mobilis, semper exercitata* [2] : à la différence du corps, elle ne connaît pas le repos et elle n'en a pas besoin [3]. C'est là le signe de sa condition immortelle : « Nihil enim immortale finem operis sui admittit [4]. » Quand le corps succombe au sommeil, l'âme, elle, échappe à cet assujettissement. A défaut des organes du corps, elle use de ses organes, de ses « membres » [5] propres. Tertullien se refuse à admettre qu'il y ait des âmes qui, par nature, soient privées de rêves, pendant le sommeil [6]. On prétend que les enfants ne rêvent pas ; c'est là une affirmation à laquelle nul ne croira, pour peu qu'il les ait regardés dormir [7]. Hérodote raconte quelque chose de semblable d'un peuple africain, les Atlantes : ou bien il s'est laissé tromper par de faux rapports, ou bien, si le fait est réel, il convient d'y discerner une influence démoniaque : le démon envoie quelquefois des songes à l'homme, il peut donc aussi l'en frustrer [8].

[1] *De Mon.*, I (**Sources, n° 29**) ; *adu. Marc.*, IV, XXII (**Sources, n° 18**) ; *de An.*, IX (**Sources, n° 19**) ; *ibid.*, LVIII (**Sources, n° 21**) ; *de Iei.*, XI (**Sources, n° 37**) ; *Adu. Pr.*, I (**Sources, n° 41**).

[2] *De An.*, XLIII (RW., p. 370, l. 26).

[3] *Ibid.*, l. 26.

[4] XLIII (p. 370, l. 27. Cf. p. 372, l. 19).

[5] XLIII (p. 372, l. 23 « quod et suis instructa sit membris ») ; cf. XLV (p. 374, l. 4 « si caret opera membrorum corporalium, suis utitur. »)

[6] XLIX (p. 380, l. 24).

[7] *Ibid.* (p. 380, l. 7 et s.)

[8] *Ibid.* (l. 11 et s.)

« Animam nunquam succidere quieti », tel est donc le principe que pose Tertullien.

Or, cette force intime grâce à laquelle l'âme se maintient en activité permanente et éprouve, avec une extrême vivacité parfois, des émotions de toute sorte, tandis que le corps est assoupi et détendu, Tertullien lui donne le nom d'*extase :* « Hanc uim ecstasin dicimus [1]. » Il ajoute aussitôt deux équivalents « excessum sensus et amentiae instar ». Elle se développe sans que nous soyons maîtres de la conduire et sans que notre responsabilité soit engagée dans ses opérations. « Non magis ob stupri uisionem damnabimur quam ob martyrii coronabimur [2]. »

Craignant sans doute que le mot *amentia,* qui lui a servi à gloser le vocable grec *ecstasis* n'oriente le lecteur vers une interprétation fausse [3], Tertullien éprouve le besoin de préciser. Cette *amentia* n'a rien de morbide ; elle est tout à fait conforme à la nature de l'âme, *ex ratione naturae* [4]. Elle l'entraîne, elle l'exalte, mais sans la bouleverser, sans en détruire l'harmonie. La raison est obnubilée passagèrement, non pas déformée ni anéantie. Et, chose remarquable, la mémoire demeure intacte [5].

En soi, l'extase est donc un état naturel. — tout comme le sommeil lui-même [6], — et Tertullien n'hésite pas à lui attribuer les songes qui ne viennent manifestement ni de Dieu, ni du démon, ni de l'influence des entours [7] : par

[1] *De An.*, XLV (RW., p. 374, l. 10).

[2] *Ibid.*, p. 374, l. 19.

[3] Les glossaires donnent comme synonymes à *amentia* ἀφροσύνη, παρανοία, dementia, insapientia, stultitia. Cf. *Thesaurus*, t. I, col. 1883, l. 33. Le mot avait été employé par Tertullien lui-même (*Apol.*, XXII, 6) pour désigner l'action maléfique des démons « ...amentiis foedis aut saeuis libidinibus ». Voir aussi *de Baptismo*, V ; *ad Ux.*, II, VIII. — On le retrouve chez saint Jérôme comme équivalent d'ἔκστασις (*in Hab.*, I, 2 ; *in Ps.*, XXXIX).

[4] *De An.*, XLV (p. 374, l. 23).

[5] *Ibid.* (l. 22 et s.)

[6] *Ibid.*, XLIII (RW., p. 370).

[7] *De An.*, XLVII (RW., p. 378, l. 21) : ex intentione circumstantiarum. Circumstantiarum est ici génitif objectif. Il s'agit de l'application de l'âme

la seule vertu de son énergie propre, l'âme suffit à les produire.

Mais Dieu a voulu que l'extase fût susceptible d'avoir aussi une valeur religieuse. Cette valeur, l'extase ne la comporte pas nécessairement ; d'ordinaire il n'y a rien à tirer pour le salut de l'homme de ces combinaisons d'images, de ces impressions variées dont l'âme voit se dérouler la trame durant le sommeil. Parfois, au contraire, de par la volonté divine, un enseignement s'en dégage. C'est là un fait que l'on observe dès les origines du genre humain, quand Dieu envoya sur Adam ce sommeil extatique au sortir duquel il prophétisa la grandeur du sacrement qui le liait désormais à Ève, formée d'une de ses côtes [1]. Et ainsi l'extase a été élevée à la dignité « d'ouvrière de la prophétie » [2]. Elle est devenue « la force spirituelle par où la prophétie se réalise » [3]. Elle en est devenue aussi, au gré de Tertullien, la condition nécessaire, et c'est ce qu'un exemple tiré de l'*aduersus Marcionem* achèvera de faire comprendre.

L'idée générale du contexte est celle-ci. Marcion, con-

aux spectacles ambiants, dont l'image l'impressionne et se représente à elle au cours du sommeil. Pour ce sens de *intentio*, cf. *de Iei.*, XI (RW., p. 288, l. 30) ; *de Pallio*, IV (Œ., I, 941, l. 3) etc.

[1] *De An.*, XLV (RW., p. 374, l. 11) : « Sic in primordio somnus cum ecstasi dedicatus : Et misit Deus ecstasin in Adam, et obdormiuit. » Cf. *de Iei.*, III (RW., p. 277, l. 7) : « Verum et ipse (Adam) tunc in psychicum reuersus post ecstasin spiritalem, in qua magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetauerat... » ; *de An.*, XI (RW., p. 315, l. 29) ; *ibid.*, XXI (p. 333, l. 26). — Le texte hébreu de *Genèse*, II, 21 a *tardémah* qui signifie sommeil profond. Une seule fois dans la Bible cette expression désigne le sommeil naturel (*Prov.*, XIX, 15). Partout ailleurs *tardémah* signifie un sommeil profond envoyé par Dieu. Les LXX ont traduit : καὶ ἐπέβαλεν ὁ Θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ. La traduction d'Aquila porte καταφοράν et celle de Symmaque κάρον.

[2] « Sancti spiritus uis operatrix prophetiae. » *De An.*, XI (RW., p. 316, l. 4).

[3] « Spiritalem uim qua constat prophetia. » *De An.*, XXI (RW., p. 334, l. 5).

tempteur de l'ancienne Loi, admet la scène de la Transfiguration. Mais a-t-il réfléchi que Moïse et Élie y apparurent associés à la gloire de Jésus, et que cette connexion va à l'encontre de sa thèse ? Pierre souligne la portée du fait, quand il s'écrie : « Il nous est bon d'être ici ! (*bon*, observe Tertullien, ne peut signifier autre chose que bon d'être là où sont Moïse et Élie). Faisons ici trois tentes, une pour vous, une pour Moïse, une pour Élie. — Ne sachant ce qu'il disait. » Tertullien relève vivement ces derniers mots pour les interpréter au profit de la théorie montaniste, en une sorte de parenthèse :

« Comment cela, ne sachant ce qu'il disait ?... Etait-ce « pure illusion, ou en vertu du principe qui nous fait sou- « tenir, dans l'affaire de la nouvelle prophétie, que l'extase, « c'est-à-dire le ravissement de l'esprit, doit accompagner « le charisme ? Car, lorsque l'homme est sous l'influence de « l'Esprit, surtout lorsqu'il contemple la gloire de Dieu, ou que « Dieu parle par sa bouche, il faut nécessairement qu'il sorte « de sens, la puissance divine étendant sur lui son ombre [1]. « Et c'est là le grand débat entre nous et les Psychiques ! « En attendant, il est aisé de démontrer que Pierre était « en extase. Comment aurait-il reconnu Moïse et Élie « autrement qu'en Esprit ? Le peuple n'avait d'eux ni « image, ni statue, ni portrait, la Loi le défendait. C'est « donc en Esprit qu'il les avait vus. Par suite, ce qu'il « avait dit sous l'influence de l'Esprit, et non en état de « raison, il ne pouvait le savoir [2]. »

Le point de vue de Tertullien apparaît clairement. Il ne conçoit pas que l'Esprit laisse à l'état quasi normal l'intelligence qu'il vient visiter. L'action de Dieu s'exerçant dans une âme avec un certain degré d'intensité doit, selon lui, suspendre en elle toute vie sensitive et modifier passagèrement son *status* intellectuel, afin qu'elle demeure étonnée

[1] L'image est empruntée à Luc, I, 35.
[2] *Adu. Marc.* IV, XXII (Kr. 492).

et confondue « sous l'ombre de la vertu divine ». Sans cette adaptation psychologique, il y aurait péril pour la raison de l'homme, pour sa vie même, incapable d'affronter le formidable contact divin [1].

Résumons rapidement tous ces traits. Aux yeux de Tertullien, l'extase est un état qui se produit normalement durant le sommeil. L'âme perd alors le sentiment des ambiances ; ses facultés sensorielles sont suspendues ; sa réflexion consciente s'engourdit ; des représentations l'assaillent, qu'elle cesse de diriger à son gré. Cependant elle garde le souvenir de ce qu'elle a cru voir et entendre. — Dieu a permis que ce mode spécial d'activité revêtît parfois un caractère, une signification religieuse. Soit dans le sommeil, *soit même en dehors du sommeil*, l'extase, l'*amentia*, est la modification par où passe nécessairement la raison humaine, du moment qu'elle entre en rapport direct avec Dieu. Visions et prophéties la postulent donc nécessairement.

Tel est l'essentiel de la doctrine de Tertullien, — sous réserves des preuves supplémentaires dont il avait dû l'étayer.

On voit combien elle est sage, sérieuse, peu révolutionnaire. De la « fureur » dont étaient animés, au cours de leurs vaticinations, les hérauts de la prophétie nouvelle, pas un mot. Il élimine de sa définition cet élément, pourtant capital dans la réalité historique, et qui avait soulevé tant de défiances à leur égard. Et, évitant ainsi toute confusion avec la mantique païenne, il ne retient, pour l'appuyer énergiquement, que la théorie de l'abolition occasionnelle de la personnalité du voyant.

[1] Cf. *Adu. Pr.*, xv (Kr., p. 255, l. 16) : Quamquam et illam [*scil.* accessibilem lucem filii] neque ipse [Paulus] sine periculo luminis expertus est, neque Petrus et Iohannes et Iacobus sine rationis et amentia, qui credo, morituri ibidem, si non passuri filii gloriam, sed patrem uidissent. — Kroymann a modifié arbitrairement l'ordre des derniers mots de cette phrase, et mis entre crochets sans raison décisive *et amentia qui*. Le texte d'Œhler (II, 673) est très défendable et doit être maintenu.

B. La fuite pendant la persécution

Il n'y a lieu de formuler, à propos du *de Fuga* aucune des réserves que j'indiquais plus haut pour le *de Virginibus uelandis* et le *de Corona*. Ce n'est pas seulement par l'inspiration générale que le traité est montaniste. Tertullien s'y met sans ambages sous le patronage immédiat du Paraclet : c'est au nom de celui-ci qu'il entend modifier les idées courantes et faire amende honorable pour les avoir jadis partagées.

La préparation au martyre était, en ces temps incertains, un des objets dont tout chrétien fervent avait le souci [1]. Mais l'Église n'imposait pas aux fidèles le devoir absolu d'attendre de pied ferme l'arrestation, la torture, et peut-être la mort. Polycarpe, l'évêque de Smyrne, cédant aux prières de ses amis, s'était réfugié dans une petite maison de campagne, aux environs de la ville [2]. Pareille avait été ou devait être l'attitude de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de saint Cyprien, et de bien d'autres personnages d'une incontestable vertu [3]. En Afrique, non seulement les laïques, mais les pasteurs eux-mêmes n'hésitaient pas à se mettre, le cas échéant, hors de l'atteinte des persécuteurs [4]. Tertullien ne s'en scandalisait point naguère : « Etiam in persecutionibus, avait-il écrit dans l'*Ad Uxorem* [5], melius est ex permissu fugere quam comprehensum et distortum negare. » Et encore dans le *De Patientia* : « *Si fuga urgeat,* incommoda fugae caro militat [6]. »

[1] Cf. *de Praesc.*, XXXVI, 5.

[2] *Mart. Polycarpi*, V, 1.

[3] Les références principales ont été réunies par H. ACHELIS, *das Christentum...*, II, 435.

[4] *De Cor.*, I (Œ., I, 418) : Noui et pastores eorum in pace leones, in praelio ceruos.

[5] I, III (I, 672).

[6] XIII (KR., 20, 3).

Cette concession, l'enseignement du Paraclet l'obligeait à la retirer. « Presque toutes les paroles » du Paraclet étaient pour exhorter au martyre [1] ; deux des « oracles » cités par Tertullien y convient expressément le fidèle. Quant aux fugitifs, le Paraclet n'hésitait pas à les « flétrir » [2] ; en revanche, il promettait son assistance à qui ne se déroberait point aux affres des tourments [3].

Rien n'égale l'aisance avec laquelle Tertullien opéra la volte-face requise. Sans s'émouvoir de se contredire, il se mit, lui et ses pareils, à dénoncer comme illicite toute tentative pour éluder la persécution. On protesta. Comment être sûr, disait-on, de ne pas se laisser arracher un reniement par la torture ? Convenait-il de s'exposer à une extrémité pareille? Puis le Christ n'avait-il pas ordonné aux Apôtres, alors qu'il traçait les linéaments de leur mission, de fuir d'une ville à l'autre lorsque la persécution sévirait (Mt., x, 23) ? Bien mieux, n'avait-il pas fui lui-même plus d'une fois ? N'avait-il pas manifesté sa pitié pour la faiblesse humaine ? Et enfin, fuir, n'était-ce pas se ménager la possibilité de combattre de nouveau [4] ?

Pour réfuter ces raisons, Tertullien établit en premier lieu un principe, destiné à éclairer toute la suite. La persécution vient-elle de Dieu ou du démon ? Elle vient sûrement de Dieu, puisqu'elle exalte la foi et rend « meilleurs » les serviteurs de Dieu. Le démon n'en est que l'instrument ; c'est Dieu qui en est l'auteur, et qui la déchaîne quand il lui plaît afin d'éprouver les justes ou de les châtier. Donc, pour mauvaise qu'elle paraisse au jugement faillible de l'homme, la persécution est chose bonne en soi : *nullo modo fugiendum erit quod a Deo euenit* [5]. — Il est également indigne de

[1] Voyez plus haut le commentaire de l'oracle n° 6, p. 50.
[2] *De Fuga*, xi (**Sources**, n° **25**).
[3] *Ibid.*, xiv (**Sources**, n° **26**).
[4] Cf. v ; vi ; vii ; viii ; x.
[5] iv (i, 468).

s'en racheter à prix d'argent, de traiter avec les délateurs, les soldats ou les juges. Ces négociations sont une forme déguisée d'apostasie, une manière subtile de « fuir » : *Pedibus stetisti, cucurristi nummis... Negatio est etiam martyrii recusatio... Non quaeritur qui latam uiam sequi paratus sit, sed qui angustam.*

Je résume très sommairement ces développements. Un point pourtant doit être retenu. Comment Tertullien esquive-t-il le texte de saint Matthieu où il lisait jadis une autorisation formelle de fuir [1] ? Il en annule les conséquences en en limitant la portée aux Apôtres seuls [2]. Jésus tenait à ce que les Juifs entendissent sa parole : c'eût été compromettre son œuvre que d'exposer à la mort ceux qu'il avait choisis pour en être les ouvreris. D'où le « Fuyez de cité en cité » ; mais une fois l'Évangile annoncé, une fois remplie à travers la Judée leur mission d'évangélistes, les apôtres n'évitèrent plus la persécution ni la mort. Le précepte du Christ était donc un précepte temporaire, occasionnel : l'on aurait tort d'y chercher une loi permanente. Que l'on regarde ceux qui l'invoquent et l'on sentira tout de suite le sophisme dont se pallie leur lâcheté [3]. Pareillement si le Christ a fui, c'est qu'il a voulu s'acquitter aussi jusqu'au bout de sa propre mission. Ensuite, il a laissé la volonté de son Père s'accomplir en lui... Au surplu s'il n'y a là problème que pour ceux qui n'admettent pas le Paraclet. A ses fidèles, l'ombre même d'une hésitation est épargnée désormais, en cette question comme en tant d'autres [4].

[1] *Ad Ux.*, I, III (*ex permissu*).
[2] VI (I, 471).
[3] Sic enim uoluit quidam, sed et ipse fugitiuus, argumentari, etc. (§ VI).
[4] *De Fuga*, I (**Sources**, n° **23**).

C. Les secondes noces

Est-il, oui ou non, permis au point de vue religieux de se remarier ? Le problème paraît aujourd'hui sans grand intérêt ; et il est curieux de constater que pendant plusieurs siècles des esprits éminents se sont préoccupés — et tant d'âmes sans doute se sont torturées — de difficultés morales auxquelles la postérité, je dis parmi les croyants eux-mêmes, est devenue si indifférente.

Mais si les discussions sur le second mariage ont perdu à peu près toute valeur actuelle, au moins gardent-elles une valeur historique : elles manifestent clairement la force que gardait le principe ascétique dans l'Église, vers le début du IIIme siècle ; en outre Tertullien y trahit quelques-unes de ses plus secrètes arrière-pensées, et, au gré de saint Augustin [1], c'est l'intransigeance dont il fit preuve en cette question qui l'aurait constitué « hérétique », par le fait même qu'il prit position contre l'Apôtre : « ... Non ergo ideo Tertullianus factus haereticus, sed quia transiens ad Cataphrygas... coepit etiam secundas nuptias *contra apostolicam doctrinam* tan quam stupra damnare. »

De cette doctrine de saint Paul, essayons tout d'abord d'indiquer les traits caractéristiques.

Au chapitre VII de la première *Épître* aux Corinthiens, Paul administre aux fidèles de Corinthe, sur leur requête (cf. VII, I), une consultation relative à diverses questions d'ordre pratique, telles que le célibat, le mariage, la vie conjugale, la circoncision.

Ces problèmes provoquaient beaucoup d'anxiétés et de scrupules parmi les Corinthiens. Leur ville passait pour extrêmement corrompue. Renan l'appelle « un vaste mauvais

[1] *Haer.*, LXXXVI ; *Ep.* ad Iulianam uiduam, IV, 6 (**Sources,** nos **145** et **142**).

lieu »[1]. Il était naturel que le dévergondage païen suscitât par réaction chez les plus épurés des fidèles un goût d'ascétisme assez fort pour les inquiéter sur la légitimité du mariage lui-même.

Il s'agissait pour saint Paul de mettre un terme à leurs perplexités en déterminant avec précision les bornes du licite : c'est à cette délimitation que le chapitre est consacré.

« Καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι »[2] : la beauté morale de l'abstention sexuelle, tel est le principe qu'il inscrit en tête de sa discussion, et qui décèle le fond de son opinion personnelle. Au surplus, saint Paul ne dissimule nullement sa préférence très nette pour la continence. Il voit dans cet état de grands avantages au point de vue religieux[3], — étant donnée surtout la brièveté des temps[4] —, et un moyen recommandable d'échapper à ce qu'il appelle « les tribulations de la chair »[5]. Il en marque avec insistance la supériorité et le bienfait[6]. Mais, en dépit des avertissements qu'il formule et des réserves qu'il multiplie, un bon sens supérieur le préserve de toute exagération de sévérité. Il veut que « chacun persévère dans la vocation où il était quand il a été appelé (à la foi)[7] » ; il formule nettement les obligations réciproques des époux[8], et leur ordonne, au nom du Seigneur, de ne point se séparer[9] ; il pose en principe que le passage du célibat au mariage n'est nullement délictueux[10]. Il va même jusqu'à admettre la réitération

[1] *Saint Paul*, p. 213.
[2] *I Cor.*, VII, 1.
[3] *Ibid.*, 32-35.
[4] 29.
[5] 28.
[6] 7 ; 8 ; 26 ; 38 ; 40 ;
[7] 20; cf. 24.
[8] 2-5.
[9] 10.
[10] 9 ; 28 ; 36.

du mariage[1] : « Γυνὴ δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστιν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν Κυρίῳ. »

Telles sont, approximativement, les nuances de la pensée paulinienne. C'est à les interpréter, à les surcharger, ou même à en fausser la tonalité véritable que Tertullien a appliqué, en trois traités, les ressources infinies de sa sophistique.

L'ordre de succession de l'*Ad Uxorem*, du *de Exhortatione Castitatis* et du *de Monogamia* est aisé à déterminer. On ne relève dans l'*Ad Uxorem* aucune déclaration relative au Montanisme. De plus, Tertullien y reconnaît expressément qu'un chrétien peut fuir dans la persécution[2], ce qu'il devait nier dans le *de Fuga*. Dans le *de Exhortatione Castitatis*, le pas est franchi, car Tertullien y cite un oracle de la « sainte prophétesse Prisca » ; mais, outre que cette mention est unique, le fait qu'il s'abstient de toute brutalité à l'égard des catholiques laisse penser que, déjà conquis par l'idée montaniste, il n'avait pourtant pas encore accompli sa rupture avec l'Église. — En revanche, pour le *de Monogamia*, aucune hésitation n'est permise : c'est une œuvre agressive et violente, où il ne garde plus aucun ménagement.

De l'un à l'autre ouvrage, il y a donc une progression manifeste, et l'on peut y suivre le développement des opinions de Tertullien sur le second mariage, depuis l'orthodoxie intégrale jusqu'au montanisme déclaré.

De l'*Ad Uxorem* nous ne retiendrons que le premier livre. Le second livre est consacré, en effet, à une question différente, celle des mariages mixtes.

Tertullien s'adresse à sa femme. Sur un ton de gravité douce, il lui déclare qu'il veut avoir pris, au cas où il la précéderait dans la tombe, une précaution tout autrement

[1] 39. Cf. 8.
[2] I. III (Œ., I, 672).

importante que celles auxquelles songe, en pareil cas, le commun des hommes. Il lui demande de renoncer à se remarier... Jalousie posthume ? Non, certes, puisque le Christ a prédit les conditions toutes spirituelles de la résurrection. Mais conseil profitable, dont toute chrétienne saura tirer profit !

Ici, Tertullien croit devoir faire une déclaration de principes. Il ne veut pas condamner le mariage en soi. L'union conjugale est permise : Dieu l'a même bénie *ut seminarium generis humani,* — mais à condition qu'elle soit unique. — Et les patriarches ? Ne pratiquaient-ils pas la polygamie ? — L'objection n'embarrasse pas Tertullien. Elle lui fournit simplement l'occasion d'expliquer l'économie de la révélation disciplinaire, et comment il est inutile de se prévaloir actuellement de tolérances abolies.

Cela est entendu : le mariage est chose licite. Nulle part on ne voit que le Christ l'ait interdit, et, seule, la perversité hérétique a osé le proscrire.

Ici, suivons bien la pensée de Tertullien, car elle a des sinuosités et des méandres où le lecteur croit par instant s'égarer. Au moment même où il vient de faire cette concession, il s'évertue à l'amenuiser jusqu'à l'anéantir. Il s'empare du fameux chapitre de la *Ire Épître aux Corinthiens* dont j'ai donné plus haut un aperçu, spécialement du verset 9 « *melius est nubere quam uri* », et il entreprend de prouver que le tour même employé par l'Apôtre révèle que, s'il a cédé sur ce point, c'est contraint plutôt que de bonne grâce. Oui, sans doute, *melius est nubere quam uri,* mais il est bien préférable encore *neque nubere neque uri.* Ce qui est seulement permis, mais non recommandé, est par le fait même vaguement défendu. L'âme vraiment chrétienne ne peut hésiter.

Remarquons que, bien qu'au début il ait limité sa discussion au second mariage, toutes les considérations qu'il insinue atteignent du même coup le mariage en soi, pour le disqualifier sourdement.

Il va maintenant revenir à son objet principal et s'y tenir plus exactement. De quels motifs plus ou moins spécieux justifie-t-on le second mariage ? — L'esprit est fort, dit-on, mais la chair est faible. — Est-ce donc une raison de subordonner ce qui est fort à ce qui est faible ? — Mais la femme a besoin d'un mari qui la soutienne, qui la console, qui la protège contre les mauvais bruits. — Regardez, répond Tertullien, celles de nos sœurs qui renoncent à se marier [1] ; ne donnent-elles pas, par leur héroïsme, l'exemple le plus convaincant que ce qu'on vous demande est possible ? Au fond, toutes ces excuses mondaines perdraient beaucoup de leur prix, si l'on s'abandonnait entièrement à la Providence, « qui revêt de tant de grâce les lis des champs, qui nourrit les oiseaux du ciel sans qu'ils travaillent, etc. ». — Il est doux pourtant d'avoir des enfants, de se survivre en d'autres êtres. — *Nobis otiosum est,* répond brutalement Tertullien. Les temps sont proches : à quoi bon désirer des enfants, puisque nous souhaiterions aussitôt qu'ils soient arrachés à ce monde prévaricateur ? N'avons-nous pas assez de notre propre salut ? Faut-il nous charger encore de la lourde responsabilité de veiller au salut d'autrui ? Heureuses les veuves qui auront persévéré dans leur état ! Au premier son de la trompette de l'Ange, elles bondiront, libres de tout fardeau (*nulla in utero, nulla in uberibus aestuante sarcina nuptiarum*). Que si leur mollesse les incline à céder aux concupiscences qui les sollicitent, qu'elles jettent les yeux sur ceux qui, parmi leurs frères, soit dès le baptême, soit dans le mariage même, s'imposent les plus louables retranchements. Bien plus, qu'elles prennent exemple des païens ! Elles y verront des veuves renoncer à toute union nouvelle par fidélité à leur mari défunt ; d'autres, vierges ou veuves, se consacrer à des sacerdoces qui les accaparent jalousement. Voilà les sacrifices

[1] *Ad Ux.*, I, IV (Œ., I, 674, l. 14). Sur le texte de ce passage, voir ma note dans la *Revue de Philologie*, avril 1906.

que le démon obtient des siens, pour pasticher les vertus chrétiennes. Honte aux chrétiennes qui les trouveraient trop durs ! Qu'elles se souviennent au moins que rien n'arrive en ce monde sans la volonté de Dieu. De quel droit, s'il lui a plu de leur enlever leur mari, contrecarrent-elles sa décision en en prenant un autre ? Comme elles feraient mieux de mériter, par une rigoureuse maîtrise d'elles-mêmes, l'estime particulière que Dieu accorde aux veuves, au lieu de prêter l'oreille aux conseils dissolvants de femmes bavardes et désœuvrées !

Tel est ce premier livre de l'*aduersus Uxorem*.

Le *de Exhortatione Castitatis* s'adresse à un personnage anonyme que Tertullien désigne par le terme assez vague de *frater*. Il était bon que ses conseils n'eussent pas l'air de regarder les femmes exclusivement ! Ici c'est à un veuf qu'il veut prêter appui *aduersus carnis necessitates*. Certes, il y a des renoncements plus méritoires, de plus intactes virginités que de ne se remarier point ; mais une pareille détermination a aussi son prix, et voici par quelles raisons Tertullien la recommande.

D'abord, la volonté de Dieu. Du moment que Dieu rappelle à Lui un des deux époux, ce n'est pas pour que l'autre contracte une nouvelle union. Nous avions déjà rencontré cet argument dans l'*Ad Uxorem*. Mais Tertullien y insiste pour couper court à certains sophismes dont sa remarque avait été sans doute le point de départ : « Rien n'arrive en ce monde sans la volonté de Dieu, fort bien, répondait-on. Mais alors, si je me remarie, c'est que cela rentre aussi dans le plan divin... » Une pareille théorie n'allait à rien de moins qu'à ruiner la responsabilité humaine. Pour barrer ce pernicieux échappatoire, Tertullien pose énergiquement en fait la liberté concédée à chacun d'agir ou de ne pas agir conformément au vouloir divin. Dieu, une fois sa loi connue, abandonne à l'initiative de l'homme le soin de s'y conformer ou de se révolter contre elle. Le démon ne nous oblige pas

davantage à lui obéir ; il *tente*, c'est-à-dire qu'il fournit matière à la volonté (*materiam uoluntati subministrat*) et celle-ci cède ou ne cède pas, selon qu'il lui convient.

Il n'est donc que de savoir ce que Dieu veut, *etiam in occulto*. Derniers mots gros de conséquences, que Tertullien va développer avec une suite impitoyable.

En effet, même dans le cercle des choses *non défendues*, certaines distinctions s'imposent. Il faut distinguer ce que la volonté de Dieu prescrit, et ce que son indulgence autorise. L'indulgence, qu'est-ce autre chose qu'une volonté contrainte, une volonté qui, au moment où elle accorde telle permission, ne le fait qu'à contre-cœur et souhaite tout bas qu'on n'en use point ? Il y a donc opposition réelle entre la volonté que Dieu exprime par condescendance et celle qu'il laisse seulement deviner. C'est celle-ci qui est la vraie, et y préférer l'autre, c'est faiblesse, c'est dédain du mieux, — c'est péché, *delinquere est*.

Par une série de petites poussées, il a amené aux limites de la faute l'obéissance au simple conseil. Il est maintenant à l'aise pour épiloguer sur le passage de la *Ire Épître aux Corinthiens*, dont il reprend et approfondit l'examen. Les considérations qu'il met en œuvre peuvent se ramener à deux : d'abord c'est un singulier bien que celui qui n'est bon qu'en le comparant à un mal (cela à propos du *melius est nubere quam uri*). C'est comme si l'on disait : mieux vaut perdre un œil que d'en perdre deux. En concluera-t-on qu'il est bon en soi de perdre un œil ? — Ensuite une étude attentive de la Lettre de saint Paul prouve que, dans tous les passages où il semble autoriser le mariage, c'est en son propre nom qu'il parle ; toutes les fois qu'il le déconseille, c'est en invoquant l'Esprit de Dieu. Dans un cas, c'est l'homme qui se fait entendre ; dans l'autre, c'est l'Apôtre, inspiré de l'Esprit. *Et hoc de primo matrimonio, quanto magis de secundo* [1] ?

[1] § IV (Œ., I, 743).

Dans les chapitres suivants, Tertullien continue d'exposer les arguments scripturaires qui lui paraissent confirmer sa thèse : préfiguration de l'unicité du mariage, soit dans le récit de la *Genèse* où l'on voit que, de toutes les côtes d'Adam, Dieu ne tira qu'une seule femme, soit dans certaines des prescriptions de l'ancienne Loi. — Puis viennent les raisons qu'on pourrait appeler psychologiques, et ici la pensée de Tertullien s'exprime si crûment qu'il ne sera pas trop, pour le suivre, de lui emprunter son latin. A bien lire Paul, on s'aperçoit que le second mariage n'est au fond que *species stupri*. Car enfin ce par quoi les époux cherchent à se plaire ne ressortit-il pas à la concupiscence, *quae etiam stupri causa est*, et sans laquelle nul ne songerait à se marier ? Pour le mariage comme pour le *stuprum*, c'est la *commixtio carnis* qui en est le terme fatal et aussi l'aiguillon secret. — Mais parler ainsi, c'est condamner le premier mariage, même le mariage unique ! — *Nec immerito*, riposte Tertullien, *quia et ipsae* (nuptiae) *ex eo constant quod est stuprum*. Au moins qu'une seule déchéance suffise ! Celui qui contracte une nouvelle union se prépare d'étranges complications sentimentales. Sa femme défunte demeurera vivante dans sa pensée, dans ses plus pieuses affections, et cependant il sera le mari de l'autre. En fait, il aura deux épouses, *una spiritu, alia in carne :* il sera bigame moralement.

Heureux au contraire les veufs qui se résignent à le demeurer ! Ils ont là un inappréciable moyen de se rapprocher de Dieu, de se donner cette sécurité, cette pureté de l'âme qui rend la prière meilleure et dont les charismes divins, visions, perceptions de voix célestes, extases, sont la récompense. — Et la maison à garder, la *familia* à surveiller, les soins du ménage, tous ces mille détails de l'au jour le jour, où si vite l'homme se perd et s'enlise, ne nécessitent-ils pas l'industrieuse présence d'une femme ?... — Sans doute, répond ironiquement Tertullien, il n'y a que les gens mariés à avoir leur fortune en ordre ? Alors comment font les céli-

bataires, les eunuques, les soldats, les voyageurs ? Ne sommes-nous pas un peu tout cela, en tant que chrétiens ? Si vous avez besoin d'une ménagère, prenez quelque veuve d'âge respectable, avec laquelle vous contracterez une union toute spirituelle. — Mais les enfants ? — Beau gage de constance dans le martyre que d'engendrer des enfants ! Est-ce quand nous avons besoin de toutes nos forces, que nous devons souhaiter ce qui ne peut que les détendre et les amollir ?

Et « l'exhortation » se termine, comme l'*Ad Uxorem*, par le rappel des exemples païens, qui sont autant d'hommages rendus au mariage unique, et des merveilleux renoncements dont tant de chrétiens donnent le modèle.

Je ne retracerai pas dans un détail aussi exact les développements si copieux, si énergiques et si mordants du *de Monogamia*, la thèse fondamentale y étant la même. Mais quelques nuances non sans valeur sont à noter et certaines parties de l'argumentation requièrent un examen attentif.

Le ton qui règne dans ce traité est tour à tour plus violent et plus persifleur que dans les deux premiers. De même que, dans le *de Ieiunio*, Tertullien traitera de gloutons et de voraces ceux des catholiques qui se refusaient à accepter les réglementations montanistes en matière de jeûnes, ici il affecte de les considérer comme des êtres uniquement asservis à leurs sens et dont les raisons n'ont rien d'intellectuel. C'est ce qu'il leur notifie en des termes d'une extrême liberté. Il n'hésite pas à faire allusion à un scandale ignominieux auquel avait été mêlé, paraît-il, l'évêque d'Uthina [1]. Plus de ménagements, plus d'atténuations. Les mots les plus violents sont, entre tous, ceux qu'il choisit à dessein : *impudens infirmitas carnis;... infirmitas ista impudentissima* [2]...

[1] Colonie romaine d'Afrique : cf. TOUTAIN, *les cités romaines de la Tunisie*, p. 395 et 405.

[2] § III (Œ., I, 763, 20) et XIV (I, 784, 31).

Le second mariage équivaut à l'adultère [1]. La monogamie devient un *sacramentum* [2]. Il va jusqu'à dire : *Unum matrimonium nouinus, sicut unum Deum* [3].

Pourquoi cette aggravation de rigueur et ce raidissement dans son attitude ? C'est que les tentatives de Tertullien pour ériger en loi, conformément aux volontés de Montan, la discipline de la monogamie, provoquaient autour de lui des protestations amères. Certains ne balançaient pas à la traiter d'hérésie[4], comme se mettant en contradiction directe avec la tradition chrétienne. Tertullien a sans cesse devant sa pensée cette résistance audacieuse, et ceux qui l'incarnent [5]. Le sentiment de leur opposition enflamme et passionne tout ce qu'il dit. Ce n'est pas tant les convaincre qu'il veut, que les terrasser, les réduire à merci. Et voilà pourquoi, non content de pulvériser leurs raisons, de restituer triomphalement aux textes qu'ils usurpent le sens réel que ces textes, selon lui, comportent, il s'en prend à leurs personnes même, à leurs vices secrets, aux hontes de leur parti. — D'ailleurs, au moment où il écrit le *de Monogamia* il a parachevé l'évolution déjà sensible dans le *de Exhortatione Castitatis* : tout le début de l'opuscule est une défense du Paraclet et de son autorité méconnue. Désormais inféodé à la *noua prophetia*, Tertullien a secoué ses scrupules d'antan, et c'est à plein cœur qu'il sert la bonne cause en écrasant ces sensuels qui déguisent en principes leurs passions.

Aussi, la nécessité de vaincre l'a-t-elle induit à relire les

[1] § VIII (I, 773, 31).

[2] § XI (I, 777, 31).

[3] § I (I, 762, 10).

[4] § II (Œ., I, 762, 9) : Itaque monogamiae disciplinam *in haeresim* exprobrant ; § XV (Œ., I, 785, 13) : Quae *haeresis*, si secundas nuptias, ut illicitas, iuxta adulterium iudicamus. »

[5] ROLFFS, *Urkunden...*, p. 55 et s., croit que Tertullien répond dans le *de Mon.* au même écrit catholique dont Épiphane se serait servi dans son *Panarion*, XLVIII, IX et s. J'ai longuement examiné cette question dans l'Introduction des **Sources**, chap. III, et je l'ai tranchée contre ROLFFS.

Écritures pour grossir le matériel déjà utilisé dans les deux traités précédents [1]. Et il reprend les passages débattus, il les sollicite, il les violente, pour qu'ils articulent enfin ce qu'il veut leur faire dire. Ce sont surtout les plus clairs qu'il traite le plus énergiquement.

J'ai cité plus haut, en grec, les paroles décisives de saint Paul (*I Cor.*, VII, 39) : « La femme est liée par la loi du mariage tant que son mari est vivant ; mais si son mari meurt, elle est libre, qu'elle se marie à qui elle voudra, pourvu que ce soit dans le Seigneur. » Ce dernier texte, si redoutable à sa thèse, Tertullien ne l'avait pas discuté dans l'*Ad Uxorem* ni dans le *de Exhortatione Castitatis*. Sans doute, lors des premières polémiques, ses adversaires n'avaient-ils pas aperçu tout le parti qu'ils pouvaient en tirer. Mais ils n'avaient pas tardé à corriger cette omission inhabile, et ce verset 39 était devenu entre leurs mains une arme redoutable dont Tertullien se sentit obligé de parer les coups [2].

Sa tactique consiste à obscurcir d'abord par des rapprochements douteux la clarté des préceptes pauliniens, de manière à créer entre ces préceptes et quelques autres de spécieuses contradictions [3]. — Il imagine ensuite que saint Paul — pourtant si rude en certaines parties de son Épître — a voulu ménager une Église novice encore et mal affermie dans la foi. — Puis, s'attaquant directement au verset litigieux, il en exténue le sens par la combinaison suivante. Il faut interpréter, remarque-t-il, le verset 39 à la lumière des versets 27-28. Dans ces derniers textes, Paul s'adresse manifestement à un homme que la mort a privé de

[1] Les références d'Œhler sont tout à fait insuffisantes.

[2] *De Mon.*, X (Œ., I, 776). Video iam hinc nos ad apostolum prouocari. § XI (Œ., I, 778) « ... Haec psychici uolunt apostolum probasse aut in totum non recogitasse, cum scriberet [suit *I Cor.*, VII, 39]. *Ex hoc enim capitulo defendunt licentiam secundi matrimonii*, immo et plurimi, si secundi... » Et un peu plus bas «... ut aliquam rationem habeat ».

[3] *Ibid.*, XI (Œ., I, 778, l. 19 et s.).

sa femme avant le moment où il a passé à la foi, *ante fidem*. On comprend dès lors que l'Apôtre l'autorise à se remarier. « Notre vie ne compte qu'à partir de la foi : *A fide enim etiam ipsa vita nostra censetur.* » La seconde femme, épousée *post fidem*, est donc en réalité la première.

Cette exégèse n'est pas inhabile en ce sens que le verset 24, projeté pour ainsi dire, sur ceux qui le suivent, y prête un air de vraisemblance. Mais un instant de réflexion dissipe ce mirage fugace. Rien ne démontre que saint Paul limite la *licentia nubendi* aux seuls chrétiens que la foi a trouvés déjà *solutos ab uxore*. Tertullien extorque au texte apostolique une distinction qui n'y est formulée ni insinuée nulle part. Grâce à cette violence, il élucide conformément aux intérêts de son rigorisme le fâcheux verset 39, symétrique d'après lui de ceux qu'il vient de confisquer. La femme dont parle Paul est supposée déjà veuve quand elle a adhéré au christianisme. Il lui est donc loisible de se remarier. Son « second » mari sera un « premier » mari, puisque c'est la « foi » qui est le véritable et unique point de départ : « *Nec hic secundus maritus deputabitur qui est a fide primus.* »

Et voici venir maintenant un nouvel argument, d'ordre philologique celui-là [1].

« Sachons d'ailleurs que l'original grec [2] n'est pas con-
« forme au texte qui est devenu courant, grâce à l'altération
« — calculée ou involontaire — de deux syllables = « Si son
« mari *vient à mourir* (*dormierit*) [3] — comme si c'était de

[1] *Ibid.* (I, 780).

[2] *In Graeco authentico* ne signifie pas « le Grec authentique », mais plutôt « l'original grec ». *Authenticum* se rencontre comme substantif dans le *Digeste* (XXII, IV, 2 ; XXIX, III, 12), chez Seruius, saint Jérôme, etc... Cf. *Thesaurus*, II, col. 1598, l. 67.

[3] Κοιμᾶσθαι (dormire) pour *mourir* est un euphémisme qui apparaît déjà dans les *Septante* et qu'on rencontre assez souvent dans le Nouveau Testament (Mt., XXVII, 52 ; Jean, XI, 11 ; *Actes*, VII, 60 ; XIII, 36 ; etc.). Il a passé de là dans l'épigraphie chrétienne : cf. *Dict. de Théol. cathol.*, art. *Épig. chrét.*, col. 340.

« l'avenir qu'il fût parlé, et qu'il s'agît d'une femme déjà « chrétienne au moment de la mort de son (premier) mari.

« S'il en était ainsi, cette permission illimitée lui aurait « rendu un nouveau mari chaque fois qu'elle eût perdu le « sien, sans mettre dans le remariage la réserve convenable « à des païens même. Mais quand bien même les mots « Celle « dont le mari est mort... (*mortuus fuerit*) » sembleraient se « rapporter à l'avenir, cet avenir n'en regarderait pas moins « celle dont le mari meurt avant qu'elle ait embrassé la foi. « Prenez le texte que vous voudrez pourvu que vous ne « détruisiez pas tout le reste. (= toutes les autres affirmations « parallèles de l'Apôtre). »

Qu'est-ce que Tertullien entend au juste par cette *euersio duarum syllabarum* qui aurait faussé le sens de l'original grec ? Parmi les critiques, plusieurs esquivent la difficulté ; d'autres proposent des explications diverses, dont voici les principales.

Rigault [1] pense que Tertullien lisait dans son texte ἐὰν κοιμᾶται (= si dormiat, si mortuus sit, maritus scilicet, antequam uxor ad fidem uocaretur) qu'on aurait changé en ἐὰν κοιμηθῇ (= si dormierit, si mortuus fuerit).

Pamèle [2] suppose qu'il lisait ἐὰν δὲ κεκοίμηται, leçon indûment transformée en ἐὰν κοιμηθῇ par le retranchement de δὲ et de κε.

Rönsch [3] accepte la conjecture de Pamèle, à cela près qu'il préférerait εἰ à ἐάν qui gouverne normalement le subjonctif. Il s'efforce par surcroît de déterminer exactement le sens du mot *euersio*. L'expression, remarque-t-il, a quelque chose de cherché, de précieux. Si Tertullien voulait parler d'une modification portant sur deux syllabes, il pouvait dire *immutatio ;* s'il voulait parler d'une omission, il pouvait dire *omissio*. Pourquoi a-t-il choisi euersio ? Évidemment, opine Rönsch, parce qu'il entendait exprimer les deux idées à la fois en un seul mot : *euersio* implique 1° altération (— ται changé en — θῇ) 2° élimination (κε — supprimé dans κεκοίμηται). Il a confié à cet unique vocable un double concept.

[1] Cité par Œhler, I, 780, n. *i*.
[2] Cité par Rönsch, *das Neue Testament Tert.*, Leipzig, 1871, p. 675.
[3] *Ibid.*

Th. Zahn [1] estime qu'il est vain de prétendre retrouver dans ce passage de Tertullien un témoignage pour une variante du texte grec : jamais Tertullien ne fait appel à des manuscrits grecs isolés pour les opposer à d'autres manuscrits grecs suivis par ses adversaires. Ce n'est pas contre les copistes grecs qu'il s'élève ici, mais contre les traductions latines ou, plus exactement, contre une manière usuelle de rendre le texte grec, qui favorise l'interprétation dont il ne veut pas. Tertullien croit que son texte (qui n'est autre, observe Zahn, que le texte traditionnel) doit être rendu en latin par *si dormit* ou *si mortuus est*. L'addition de deux syllabes (— *eri* — ou *fueri* —) lui paraît une *euersio*,— Zahn rappelle ici le jeu de mots de saint Jérôme *Contra Ruf.*, II, XIX : « Quae ab isto non *uersa* sunt, sed *euersa* » —, d'où résulte une traduction fautive.

Adolf Hilgenfeld [2] envisage une autre hypothèse. Selon lui, dans son désir d'avoir raison à tout prix, Tertullien « se cramponne » à une leçon ἐὰν δὲ καὶ (au lieu de ἐὰν δὲ) qui est encore attestée par certains manuscrits, tels que l'*Augiensis* (IXme s.) et le *Boernerianus* (IXme s. [3]). Les deux syllabes supprimées seraient et – iam, correspondant au καί.

« Tertullien, déclare enfin M. Paul Monceaux [4], critique dans la traduction usuelle l'emploi du futur passé *dormierit*, et voudrait y substituer le présent ou le parfait, *dormiat* ou *dormiuit*. »

[1] GK., I, I, p. 54, note.

[2] *Berliner philol. Wochenschrift*, XVI (1896), col. 427-429 : « Nichts liegt aber näher, als dass er sich an die nachweisliche Lesart ἐὰν δὲ καὶ für ἐὰν δέ anzuklammern versucht und mit den zwei unterdrückten Silben das lateinische « et-iam » für καί meint... »

[3] Cf. E. NESTLE, *Nouum Testam. graece et latine*, Stuttgart, 1906, p. 438.

[4] *Hist. litt. de l'Afr. chr.*, p. 111.

Le tableau suivant résume les différentes interprétations dont ce passage de Tertullien a été l'objet.

Hypothèse de	Leçon critiquée par Tertullien	Leçon préférée de Tertullien
1° Rigault	ἐὰν κοιμηθῇ	ἐὰν κοιμᾶται
2° Pamèle	id.	ἐὰν δὲ κεκοίμηται
3° Rönsch	id.	εἰ δὲ κεκοίμηται
4° Zahn	si dormierit ou si mortuus fuerit	si dormit ou si mortuus est
5° Hilgenfeld	ἐὰν δὲ κοιμᾶται rendu par : si autem dormierit	ἐὰν δὲ καὶ κοιμᾶται rendu par : si autem etiam dormierit
6° Monceaux	si dormierit	si dormiat ou si dormiuit

On pourrait croire qu'une telle abondance d'hypothèses doive satisfaire le plus exigeant, et qu'il soit aisé d'opter entre elles. A y regarder de près, il n'en est rien.

Éliminons en premier lieu la conjecture de Pamèle. Elle constitue un solécisme (ἐάν construit avec le mode indicatif). Il est d'ailleurs très douteux que κοιμᾶσθαι soit employé au parfait moyen, en dehors des formes participiales. — Le εἰ δὲ κεκοίμηται de Rönsch paraît également inacceptable : quand c'est un cas général qui est envisagé, le grec veut, non pas εἰ, mais ἐάν. — La combinaison d'Hilgenfeld ne donne rien de bon non plus : en quoi le καί surajouté modifie-t-il le sens ? Il ne fait guère que l'obscurcir.

Restent l'interprétation de Rigault, qui croit que Tertullien songe à une modification, tendancieuse ou non, introduite dans le texte *grec ;* celle de Zahn et celle de Monceaux, qui supposent l'un et l'autre qu'il se réfère à une fausse traduction *latine.*

Je laisse de côté la question de savoir si Tertullien disposait d'une ou plusieurs versions latines de la Bible. Je la trancherais volontiers par l'affirmative. Mais comme il demeure par surcroît évident qu'il avait constamment sous les yeux le texte grec des Écritures, il est inutile de compliquer de discussions accessoires le présent débat.

Je m'attache donc au mot *euersio*. Ce mot suggère invinciblement l'idée d'un changement *matériel*, d'une atteinte portée à la contexture même du vocable litigieux, d'une perturbation de sa forme extérieure et littérale. Je doute fort une Tertullien l'eût employé, s'il avait voulu comparer que expression latine à une expression grecque : *euersio* implique retouche plus ou moins intentionnelle opérée sur les lettres et les syllabes. Donc l'*usus* qu'il critique est un *usus graecus*, une correction erronée de la Bible grecque.

Dès lors la solution de Zahn et celle de Monceaux ne sauraient être acceptées. On remarquera d'ailleurs que, d'après Zahn, le bon texte serait plus court que le texte faussé (*dormit* — *dormierit*). Que devient à ce prix l'*euersio duarum syllabarum ?* De même Monceaux ne fait porter que sur une seule syllabe cette même *euersio*, ce qui ne cadre pas non plus avec l'indication de Tertullien.

Ce serait ici le lieu d'indiquer une hypothèse victorieuse, devant laquelle se dissiperaient soudain toutes les incertitudes précédemment collectionnées. J'avoue ne pas l'avoir à ma disposition. La conjecture de Rigault n'est point déraisonnable en soi, mais il n'y a pas entre l'aoriste κοιμηθῇ et le subjonctif κοιμᾶται une différence de sens assez marquée pour que Tertullien ait dû défendre l'un contre l'autre. D'autre part, les manuscrits du Nouveau Testament ne nous livrent aucune variante significative en cet endroit. Nous nous trouvons donc en présence d'une *crux philologorum* telle qu'il s'en dresse beaucoup encore dans les textes antiques.

Au surplus, soit que Tertullien n'ait qu'une confiance

médiocre dans son insinuation, soit qu'un argument purement grammatical lui paraisse chétif auprès de ses arguments d'ordre intellectuel, il ne pousse pas à bout la démonstration, il ne prend même pas la peine de proposer explicitement une transposition latine meilleure que celle qu'il a critiquée, il paraît prêt à déclarer celle-ci inoffensive, — à condition qu'elle ne prévale pas contre les raisons d'ordre général qui interdisent toute autre exégèse que la sienne : « Quavis accipe, dum cetera non *euertas*. » Le choix de ce dernier mot n'est pas un choix de hasard : c'est le « contre-sens » logique, seul irrémédiable, qu'il oppose ainsi à l'*euersio* dénoncée tout à l'heure [1].

Chose étrange, toutes ces subtilités équivoques, toutes ces ratiocinations forcenées ont été préparées au chapitre x par quelques remarques d'une portée fort différente, et d'une réelle finesse psychologique, là où, reprenant un point de vue déjà indiqué dans le *de Exhortatione Castitatis*, il montre qu'une fois le lien conjugal dissous par la mort d'un des conjoints, il subsiste pourtant entre les époux ainsi séparés contre leur gré un *spiritale consortium*, qui se prolongera jusque par delà cette vie, et qui s'insurge dès cette vie contre toute possibilité d'union nouvelle.

« La femme aura donc un époux dans la pensée, un « autre époux dans la chair. Le voilà, l'adultère, — la con- « science d'une seule femme partagée entre deux hommes ! « Si l'un est dissocié de sa chair, il continue à habiter dans « son cœur — là où, à elle seule et même sans union char- « nelle, la pensée consomme l'adultère par la concupiscence « et le mariage par la volonté. — Il est toujours le mari,

[1] Le *si...dormierit* a passé dans saint Cyprien (*Testim.*, III, III, 62 ; HARTEL, p. 166, 11 ; cf. VON SODEN, TU, XXXIII [1909] p. 596) et dans la *Vulgate*.

« puisqu'il possède cela même par où il l'est devenu, c'est-
« à-dire la volonté, où un autre ne saurait habiter sans crime.
« Au surplus, il n'est pas exclu, parce qu'il a quitté les viles
« relations de la chair. Plus pur un mari devient, et plus il
« est digne de respect. »

C'est le seul endroit où passe un souffle d'humanité, où affleure parmi l'aride dialectique une veine plus tendre. Mais, outre que cet amollissement n'est que passager, on se demande si Tertullien ne cherche pas uniquement à émouvoir son lecteur pour mieux le démunir contre ses roueries de légiste et d'exégète. Il n'est guère de traité où le sophisme abonde autant que dans le *de Monogamia*. C'est presque à chaque paragraphe qu'on le découvre embusqué [1].

[1] Au chap. IV, à propos de Lamech (cf. *Genèse*, IV, 19), il assimile bigamie et digamie et les juge crimes équivalents (Œ., I, 706, l. 18). Peut-être ses adversaires faisaient-ils, toutefois, la même confusion, puisque, d'après le § VI, ils en appelaient à Abraham qui, marié à Sarah, épouse Agar, sur la prière de Sarah elle-même. — Au chap. VI, il établit une exacte contemporanéité entre la nouvelle union d'Abraham et les débuts de la circoncision. Or cette connexion est inexacte. Abraham, d'après la *Genèse*, XVI, 16, épouse Agar à 85 ans, et il a 99 ans quand il se circoncit et impose la même opération à ses serviteurs (*Gen.*, XVII, 24). — Le texte du *Lévitique* auquel il fait allusion, au § VII (Œ., I, 771, 28), est introuvable : le verset auquel renvoie Œhler a un sens tout différent de celui qu'invoque Tertullien. — Sa paraphrase de l'épisode de la Samaritaine (§ VIII) est insoutenable. Écartons les interprétations symboliques que les critiques modernes proposent pour ce morceau (J. Réville, *le Quatrième Évang.*, p. 115 et s. ; Loisy, *Le Quatrième Évang.*, p. 369 et s. ; H. J. Holtzmann, *das Évang. des Joh.*, 2me éd., p. 83 et s., etc.) ; prenons-le au pied de la lettre comme Tertullien prétendait le faire. Qu'y dit le Christ ? Il oppose aux cinq maris que la Samaritaine a eus déjà l'homme avec qui elle vit présentement. A celui-là seulement il refuse le titre de mari, mais non aux cinq premiers. Sans doute le dernier venu vivait-il avec cette femme en concubinage, et c'est à cette cohabitation illégitime que s'appliquait le blâme du Sauveur : d'où l'étonnement de la Samaritaine qui le voit découvrir les secrets de sa vie (Jean, IV, 19 ; 29). Il n'y avait rien là qui pût favoriser la thèse de la monogamie. — Cf. encore, au même chapitre, le raisonnement qu'il fonde sur ce fait que le Christ n'a assisté qu'une seule fois à un mariage : « Totiens enim uoluit celebrare eas (nuptias) quotiens et esse. » — Au chap. XVII (Œ., I, 787), l'exemple de Didon n'est guère pertinent. La foi de Didon est restée inviolée jusqu'à l'arrivée d'Énée (*Eneide*, IV, 15 et s. ;

On serait tenté de croire qu'un homme qui se dépense en de semblables tours de passe-passe a perdu quelque chose de sa vigueur intellectuelle et cherche à racheter comme il peut la décadence dont il sent l'humiliante atteinte. Mais non ! jamais Tertullien n'a été aussi vif, aussi nerveux, aussi pressant que dans cet ouvrage. Le plan se déroule avec une simplicité, une harmonie parfaites. Les trois premiers chapitres sont d'une habileté consommée. Tertullien y représente le Montanisme comme intermédiaire entre deux partis extrêmes, celui des hérétiques, qui supprime le mariage, celui des « psychiques » qui en font un instrument de luxure. Seuls les disciples du Paraclet tiennent la ligne des véritables fils de l'Esprit, inhospitaliers à tout excès quel qu'il soit, ennemi du trop et du trop peu. — Puis il signale les deux griefs des catholiques. Ils reprochent au Paraclet d'imposer une discipline nouvelle et écrasante à la faiblesse humaine : double incrimination que Tertullien examine en un *generalis retractatus* par lequel il prélude aux discussions de détail et d'où il résulte que, ses adversaires eussent-ils raison, la doctrine montaniste trouverait encore sa justification dans les paroles du Christ (Jean, xvi, 12 et s.) ; qu'au surplus ce qu'ils appellent fanatisme et rigueur insoutenable est modération, demi-mesure, exercice discret d'un droit dont, par faveur gratuite et bonté pure, le Paraclet n'a fait qu'un usage réservé et modeste. — Tertullien est maintenant à l'aise pour porter le débat sur le terrain même de ses adversaires, en leur prouvant par les *communia instrumenta scripturarum* que la loi de monogamie n'est ni nouvelle (iv-xiv), ni au-dessus des forces de la créature (xv-xvi). Au dernier chapitre, il groupe les exemples de chasteté païenne qu'il a cités déjà dans l'*Ad Uxorem* et dans le *de Exhortatione Casti-*

35 et s.), mais si elle cède à Énée, ce n'est point pour une furtive union (*Ibid.*, 171-172 ; 192). Le *maluit uri quam nubere* est une pointe qui ne s'aiguise ici qu'au prix d'une inexactitude.

tatis ; mais il en rehausse le prix par l'appareil dramatique dont il les entoure. De ces femmes illustres dans l'histoire romaine par leur piété conjugale, de ces prêtres, de ces prêtresses qui acceptent l'unicité du mariage ou le célibat même, il compose un tribunal devant lequel il fait comparaître l'*imbecillitas carnis* pour que, tels des juges, ils prononcent sa condamnation. Et il clôt le tableau par un appel pathétique à la *caro,* qu'il invite à suivre l'exemple du premier Adam, si elle ne peut s'élever jusqu'à l'absolu renoncement du second Adam, le Christ.

La démonstration elle-même prend tous les tons, depuis l'ironie la plus cinglante jusqu'à la plus haute éloquence. Loin de nuire à ses qualités littéraires, le Montanisme leur a donné tout leur jeu ; il a mis à l'aise son tempérament, longtemps réfréné par la crainte de trop en dire, et par certains scrupules maintenant évanouis. Et cette âme de colère et de passion s'exhale d'autant plus librement qu'elle croit représenter le véritable idéal religieux en face des lâches qui le déshonorent en le rabaissant à leur niveau.

Pour le fond des choses, le Montanisme n'a guère modifié les idées de Tertullien. L'*Ad Uxorem* contient, au moins en germe, la plupart des arguments développés dans les deux traités subséquents. Dès le temps où il l'écrivait, ses répugnances étaient affermies dans son esprit. Toutefois il présentait la persévérance dans le veuvage comme un état éminemment profitable à la vie morale plutôt que comme une obligation absolue. « *Nam etsi non delinquas renubendo* [1]... ». Une fois attaché à la doctrine phrygienne, il a converti le conseil en précepte, et si formel, que toute dérogation est assimilée par lui au *stuprum.* Le Montanisme n'a donc fait ici que rendre sa pensée plus catégorique, et plus brutalement hautaine.

[1] *Ad Ux.*, I, VII (Œ., I, 679, l. 20).

En même temps, il l'a peut-être retenu sur une pente où Tertullien devait être tenté de se laisser dévaler. Nous avons relevé à plusieurs reprises combien tortueuse est son attitude à l'égard du mariage en soi. Il répète qu'il ne veut pas le condamner, mais seulement y appliquer la loi de tempérance ; qu'interdire la pluralité des unions, ce n'est pas compromettre la légitimité de l'union conjugale elle-même, etc... Mais, à y regarder de près, que de contradictions, que d'insinuations malveillantes, que de morigénations hargneuses ! Il ne perd pas une occasion de rappeler que le mariage n'est qu'un expédient *utile*, qui, par son essence, confine au mal ; il n'y voit qu'un compromis avec la sensualité ; il le dépouille de la diversité de ses intérêts et de ses fonctions pour le réduire à la satisfaction d'un instinct matériel, à l'assouvissement d'un appétit [1].

Dès lors une question se pose : Pourquoi n'a-t-il pas été jusqu'au bout ? Pourquoi s'est-il contenté de jeter sur le mariage ce maussade discrédit, au lieu de le proscrire simplement ? Est-il donc si ami des tempéraments ?

Pour expliquer cette modération inattendue, on peut imaginer diverses hypothèses, inégalement vraisemblables. — D'abord, des considérations d'ordre pratique ne l'auraient-elles pas arrêté ? On mesure sans peine le contre-coup que l'ascétisme intégral aurait eu sur la société romaine. Même en admettant que la vitalité n'en eût pas été compromise, en raison du nombre encore faible des chrétiens, quel légitime prétextes ces abstentions eussent fourni à ceux qui imputaient aux disciples du Christ l'*odium generis humani!* On les eût accusés de colorer de motifs religieux les pires égoïsmes, ceux que la loi romaine s'efforçait de réprimer en frappant de certaines incapacités les célibataires [2]. — Peut-être

[1] *Dedecoris uoluptuosi* (*ad Ux.*, I, 1) ; *tam friuola, tam spurca* (ibid.) ; *matrimonium et stuprum commixtio carnis* (*de Exh. C.*, IX) ; *uiliore commercio carnis* (*de Mon.*, X), etc.

[2] Cf. E. Cuq, *les Instit. jurid. des Romains*, Paris, 1909, II, 81. Tertullien

Tertullien eût-il été sensible à ce genre de scrupules autant au temps de l'*Apologeticus*, quand il défendait si véhémentement ses frères contre le reproche de particularisme ou de « séparatisme »[1]. Mais il paraît s'en être détaché très vite. Dans le *de Idololatria*[2], qui n'est peut-être pas de beaucoup postérieur à l'*Apologeticus*, il déclare qu'il fait bon marché des blasphèmes qu'il risque d'attirer sur le nom chrétien si, pour les éviter, il lui faut dévier de la droite ligne. Toutes ces prudences n'étaient pas son fait.

Plus sérieuse eut été la difficulté d'éluder les attestations de l'Écriture. Préfigurée dans l'Ancien Testament, formellement consacrée par le Christ, l'union conjugale devait-elle ne pas lui apparaître marquée du *sigillum Dei ?* — Sans doute. Mais était-il homme à se laisser embarrasser par des textes ? Sa tactique est aisément imaginable, grâce à certaines échappées furtives qu'il ouvre çà et là. L'exemple du Christ, *innuptus in totum*[3], lui aurait été d'un puissant secours, le rôle du Christ ayant été de rétablir l'humanité dans les règles et institutions en vigueur avant la chute. Or Adam était, lui aussi, étranger aux servitudes charnelles avant d'être exilé du Paradis[4]. Tel est l'idéal, rénové par Jésus, qu'il eût proposé aux baptisés. Il aurait insisté aussi sur le verset de saint Matthieu où il est parlé de ceux qui se font eunuques en vue du royaume des cieux, et il y aurait lu une condition absolue pour y pénétrer. Enfin il aurait résolu les contradictions subsistantes en faisant jouer la théorie du développement disciplinaire.

Ce matériel tout prêt, et pour lui si tentant, il ne l'a pas

fait une allusion ironique à ces mesures (*De Mon.*, XVI ; Œ., I, 786, l. 18) ; et il propose en exemple ceux qui évitent l'*importunitas liberorum* (*de Exh. C.*, XII ; Œ., I, 754, l. 18).

[1] *Apol.*, IX et XLII.

[2] § XIV.

[3] *De Mon.*, III (Œ., I, 763, l. 26) ; V (I, 768, 23) ; *de Pud.*, VI, 16.

[4] *De Pat.*, V ; *de Mon.*, V (Œ., I, 768, 14). Sur cette idée, cf. TURMEL, *Hist. de la théol. positive*, I, 84.

mis en œuvre. Nul doute que cette réserve ne lui ait été dictée par sa piété même à l'égard des enseignements du Paraclet. J'ai déjà remarqué qu'on aurait tort de confondre l'ascétisme montaniste, lequel n'affichait aucune hostilité de principe contre les énergies de la matière, avec le radicalisme de certaines sectes pour qui la chair était pécheresse par nature, par le fait de son origine et de sa constitution propre, et viciée dès lors en toutes ses fonctions. Tertullien n'a pas osé se montrer plus exigeant que l'Esprit lui-même.

Une autre raison, d'ailleurs, l'obligeait à se faire violence à lui-même. Condamner l'union sexuelle, c'eût été se mêler aux rangs de ses ennemis détestés, les marcionistes, et, sinon s'ôter tout moyen de combattre leur dualisme, du moins démanteler de ses propres mains un point de la forteresse d'où il croyait pouvoir les défier. Il s'est refusé à une tactique si imprudente. Et une fois son sacrifice consenti, il s'en est dédommagé par d'éloquentes apostrophes dont l'eût frustré une autre attitude :

« Certes, écrit-il dans l'*Adu. Marcionem* [1], nous ne « rabaissons pas la chasteté ; nous la préférons au mariage, « *non ut malo bonum, sed ut bono melius.* Mais nous nous « contentons de la conseiller ; et nous nous constituerons « les énergiques défenseurs du mariage (*coniugium exserte* « *defendentes*) quand on l'accusera d'être souillure, pour « diffamer par là le Créateur. C'est l'abus qui est condam- « nable, non l'usage. Qui supprime le mariage supprime « par là même l'occasion qu'a de s'exercer la vertu de conti- « nence. »

Et ailleurs [2] :

« Courage, Marcion, pars de la naissance même ; expose « en détail l'impur mélange des semences dans le sein de la « femme, la hideuse agglomération de l'humeur et du sang,

[1] I, XXIX (KR., 330). Cf. V, VII (KR., 594) ; V, XV (KR., 628) ; *de Res. C.*, V.
[2] *De Carne Christi*, IV (Œ., II, 400).

« et la chair se nourrissant pendant neuf mois de cette boue.
« Décris-nous ce sein qui, de jour en jour, s'alourdit et s'in-
« quiète, en proie, même la nuit, aux plus capricieux dégoûts.
« Élève-toi aussi contre la honte de la femme en train d'ac-
« coucher, honte si honorable en raison du péril dont elle
« s'accompagne ; honte digne de respect puisqu'elle procède
« de la nature. Tu as horreur de l'enfant qui sort embarrassé
« dans le cordon et tout gluant d'humeurs... Et pourtant,
« cet être ainsi formé, Jésus l'a aimé ; c'est pour lui qu'il
« est descendu, pour lui qu'il a prêché, qu'il s'est soumis à
« toutes les humiliations, et cela jusqu'à la mort, la mort
« sur la croix ! »

Il a repris dans le *de Monogamia* la même peinture minutieusement réaliste et triviale, mais cette fois pour dégoûter l'homme du mariage et de ses fruits : mamelles ballotantes, matrice pleine de dégoûts, piaulements d'enfants ! Ce sont presque les mots qu'il reprochait à Marcion d'employer contre « l'œuvre sainte et vénérable de la nature [1]. »

Avec Tertullien, on est toujours exposé à ce genre de démentis : tel un avocat qui, d'un dossier à l'autre, fait servir à des démonstrations contradictoires les mêmes arguments, les mêmes tirades.

D. Les jeûnes

Sur la question des jeûnes, je serai beaucoup plus bref ; puisque la méthode de Tertullien nous est désormais familière, j'irai droit à l'essentiel.

Nous n'avons pas de témoignage direct sur la forme des ordonnances portées par Montan relativement à l'obligation

[1] *Sanctissima et reuerenda opera naturae* (*Adu. Marc.*, III, II ; Kr., 394, 13).

du jeûne. Toutefois comme Tertullien laisse entendre que celles qu'il justifie sont entièrement conformes aux *remedia* prescrits par le Paraclet « pour exercer la discipline de sobriété et d'abstinence [1] », on peut conclure rétroactivement des unes aux autres. Mieux que par une analyse, on embrassera aisément, d'après les tableaux ci-joints, les particularités de la pratique montaniste, opposée à la pratique catholique telle qu'elle était usitée à Carthage.

[1] *De Iei.*, XIII (**Sources, n° 39**).

Les Catholiques jeûnaient		
Obligatoirement (*dies determinatos... solos legitimos*) d'après Mt., IX, 15.	Le Vendredi et le Samedi saint.	*Iei*, II (RW, p 275, l 17 et 19) ; cf XIV (293, 5)
Obligatoirement (sans doute : noter en effet le mot *edictum*, RW. p. 291, 31.	Sur ordonnance de l'évêque « ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa ».	XIII (291, 27 et s.)
Facultativement (*ex arbitrio, non ex imperio*) *Iei.*, II (275, 22) ; cf. X (286, 11).	Durant les *semiieiunia* des « stations [1] » du Mercredi et du Vendredi jusqu'à le *supremam diei* [2], c'est-à-dire jusqu'à la 9me heure, d'après l'exemple de saint Pierre (*Actes*, III, 1).	XIII (291, 17) II (275, 26) *Ibid*, (275, 28) X (286, 11) II (275, 28) ; Cf. X
Facultativement (semble-t-il) ; en tous cas exceptionnellement (*si quando*).	Certains samedis.	XIV (293, 5-6)
Facultativement (*ut cuique uisum est*), XIII (291, 19).	De pain et d'eau, au gré de chacun.	XIII, (291, 18)

[1] Métaphore militaire cf. Harnack, *Militia Christi*, p. 34.
[2] Cf. Blümmer, *die röm. Privataltertümer*, München, 1911 (Handb. v. I. v. Müller, IV, II, 11), p. 373-4. Le dernier quart du jour (*suprema*) allait de la 9me heure au coucher du soleil.

Les Montanistes jeûnaient

OBLIGATOIREMENT	Durant les « stations » du Mercredi et du Vendredi (comme les catholiques) [1], mais en les prolongeant	XIV (RW., 293, 4)	[1] BONWETSCH (GM. p. 96) a tort de supposer que les montanistes avaient des jours spéciaux pour leurs stations.
	jusqu'au soir	X (287, 21; 286, 9)	
	non pas toujours . . .	X (287, 8)	
	mais assez souvent . .	X (286, 9) « quasdam uero » ; cf. I (275, 3)	[2] Comme les catholiques ; mais à la différence de ceux-ci les montanistes ne pratiquaient jamais l'abstinence les autres samedis de l'année ; ils exceptaient aussi le dimanche : XIV (293, 6) ; XV (293, 19). Donc, quoi qu'en dise BONWETSCH (*Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniels und Hohen Liede*, TU, XVI, II, p. 75-76), le passage du *Commentaire sur Daniel* (IV, 20) où Hippolyte critique certaines gens qui jeûnent le jour du Sabbat ne doit pas viser les montanistes (**Sources, n° 13**).
	par respect pour l'heure de la sépulture du Christ	« plerumque » X (287, 29)	
	La veille de Pâques [2].	XIV (293, 5)	
	A certains jours (non précisés) sur lesquels les diverses communautés montanistes tombaient préalablement d'accord [3].	I (275, 2-3) XIII (292, 22)	
	Deux semaines chaque année, pendant lesquelles ils pratiquaient la « xérophagie », sauf le samedi et le dimanche	XV (293, 18)	
	Sans doute aussi le Vendredi saint, pour la même raison qu'invoquaient les catholiques.	*de Orat.*, XVIII, (RW., 192, 1).	[3] Il n'y a pas lieu de dire avec ROLFFS (*Urkunden...*, p. 39) : « C'étaient les jeûnes célébrés par les églises grecques. » Tertullien ne signale qu'une analogie de pratiques.

En somme, des jeûnes complets, des prolongations de jeûnes au delà de la limite habituelle, des xérophagies [1] : voilà en quoi consistait la discipline qu'observaient les montanistes et qu'ils avaient la prétention d'imposer aux autres comme seule correcte : Cf. *Iei.* I, (RW., 275, 14) : per *nullas* interdum vel *seras* vel *aridas* escas ; *ibid.* (275, 2) : arguunt nos, quod *ieiunia propria* custodiamus, quod stationes plerumque *in uesperam producamus;* II (276, 23)... *sublati* uel *deminuti* vel *demorati* cibi ; XI (289, 5)... *recusati* uel *recisi* uel *retardati* pabuli...

On devine combien cette réglementation précise et rigoureuse devait plaire à Tertullien : tous les postulats de sa raison, tous les instincts de son tempérament autoritaire y rencontraient leur satisfaction absolue, s'y épanouissaient avec une combative allégresse. Cela d'autant mieux que la position des catholiques avait ses points faibles. Invoquer la liberté paulinienne, ils ne s'en faisaient point faute [2] : mais ils ne pouvaient eux-mêmes soutenir qu'ils y fussent complètement fidèles, puisqu'ils reconnaissaient en matière de jeûne la légitimité de certaines contraintes [3]. Accuser les montanistes de récuser par principe telles catégories de mets, pour les faire tomber ainsi sous la condamnation de *I Tim.*, IV, 3, c'était un expédient peu sérieux : n'était-il pas notoire que chez Montan l'*interdictio ciborum* ne procédait nullement d'arrière-pensées d'ordre métaphysique [4] ? Contester la vertu du jeûne, il n'y fallait pas songer davantage. Quand, énumérant les faveurs que le jeûne attire à qui s'y livre, Tertullien compte l'*agnitionem sacramentorum* [5],

[1] Pour la nature du régime xérophagique, cf. *de Iei.*, I (**Sources, n° 35**).

[2] § II (RW., p. 276, 1) ; XIV (292, 25).

[3] Voir le tableau ci-dessus.

[4] XV (RW., 293). **Sources, n° 40.**

[5] VII (RW., 283, 7) ; IX (284, 24) : cf. DE BACKER, *Sacramentum : le mot et l'idée*, etc..., p. 37-38. Voir aussi VIII (284, 8).

c'est-à-dire la perception des vérités mystérieuses ; quand il déclare que les xérophagies extorquent à Dieu la science des révélations, « reuelationum scientia... quae xerophagiis extorqueantur [1] », il ne s'écarte guère, pour le fond des choses, de la commune opinion catholique. Qu'on se rappelle Hermas obtenant, par quinze jours de jeûnes et de prières, l'intelligence du livre qu'une πρεσβυτέρα lui a remis [2] ; et aussi les autres « apocalypses » que l'on voit coordonnées, dans le *Pasteur*, au même genre de pratiques [3].

Ce qui, pourtant, paraissait exorbitant à la plupart, c'était la tentative arrogante poussée par le clan montaniste en vue de réduire à néant, au nom de la *prophetia noua*, toute initiative individuelle et de substituer aux mortifications *ex arbitrio* une série de lourdes mortifications *ex imperio*. Il y avait là un empiètement dont l'indiscrétion menaçait chacun dans son indépendance quotidienne, bien plus encore que les prohibitions relatives aux secondes noces [4]. D'où une révolte générale contre l'auteur de ces fantaisies dangereuses, le pseudo-Paraclet, que les catholiques identifiaient au « diable » et à « l'antechrist [5] », et contre sa séquelle de « faux prophètes [6] ». Le meilleur asile que les catholiques pensaient trouver pour s'en défendre, c'était l'Écriture, et c'était la tradition [7], c'est-à-dire les habitudes jusque-là en vigueur. Toute détermination non scripturaire et non

[1] XII (290, 11).

[2] *Visio*, II, II, 1.

[3] *Ibid.*, III, 1, 2 ; III, X, 6-7.

[4] Il semble même que certains « spirituels » mollissaient un peu sur le point des jeûnes. Tertullien leur glisse en passant un avertissement comminatoire au § XVI (295, 13) : haec erunt exempla et populo et episcopis, *etiam spiritalibus, si quam incontinentiam gulae admiserint.* Je crois que *spiritales* est pris ici substantivement : cf. le tableau, p. 360.

[5] XI (**Sources, n° 37**).

[6] XII (**Sources, n° 38**).

[7] XIII : « Praescribitis constituta esse sollemnia huic fidei scripturis uel traditione maiorum nihilque obseruationis amplius adiciendum ob illicitum innouationis. »

traditionnelle, était proclamée nouveauté puérile [1], et imitation suspecte des dévotions judaïques [2] ou des rites d'Apis, de Cybèle et d'Isis [3].

Tertullien ne pouvait faillir à défendre l'autorité du Paraclet ainsi ravalée : il s'acquitte de ce devoir à plusieurs reprises [4] ; il décide qu'il appartient aux « charismes » de confirmer ou de rectifier toute tradition non scripturaire [5], et affirme que si les prophètes phrygiens plaisaient aux psychiques, ils ne seraient point de son goût, *mei non erant* [6]. Mais il esquive la tactique qui eût consisté à solidariser trop étroitement la fortune des jeûnes montanistes avec les titres de leur initiateur, (notez au § x le *seposito confirmatore omnium istorum Paracleto*) ; et par une véritable gageure il en adopte une autre, qui consiste (une fois démontrée l'utilité suréminente du jeûne, et de son efficacité expiatrice et fortifiante) à retrouver dans l'Écriture la préfiguration ou le spécimen de toutes les particularités de ces jeûnes.

Sa discussion est de la plus rare insolence. Le mot *gula* revient une douzaine de fois dans le traité [7]. Des goinfres, avides de se remplir la panse, et qui couvrent de mots respectables leurs dégoûtantes convoitises, voilà sous quels traits il peint ses adversaires. En outre, ces goulus sont des voluptueux : par le jeu naturel et l'action réciproque des organes, la gourmandise se mue en lascivité : *per edacitatem salacitas transit* [8]. Et Tertullien développe l'image et en précise les traits avec une complète impudeur.

[1] XI (RW., p. 289, 6 et 9) ; X (286, 10) ; I (275, 7).
[2] XIV (p. 292, l. 25).
[3] XVI (296, 8).
[4] *De Iei.*, I ; XI ; XIII (**Sources**, n° **35** ; **37** ; **39**).
[5] X (287, 12).
[6] XVII (297, 7).
[7] Voir aussi, pour ce genre de brocards, II (276, 9) ; III (277, 10 ; 278, 1 ; cf. 281, 7 ; 282, 16) ; VI (280, 7 ; 280, 31 ; 281, 7) ; XII (290, 9) ; XV (294, 14) ; XVI (296, 14) ; XVII (296, 23 ; 297, 4).
[8] I (274, 10).

Tout le chapitre I est plein d'obscénités [1]. Rien de moins chaste en son langage que ce forcené prédicateur de chasteté [2].

E. La pénitence

Reste enfin la question pénitentielle. De toutes celles qu'il y avait lieu d'étudier à propos de Tertullien, c'est la plus importante. Non que Tertullien l'ait abordée avec des dispositions nouvelles : il se montre dans le *de Pudicitia*, qui y est spécialement consacré, tel que nous l'avons vu dans le *de Monogamia* ou le *de Ieiunio*, — aussi violent, aussi fermement décidé à *obliger* l'homme à être meilleur [3], et à transformer l'Église, pour autant que la chose dépend de lui, en une communauté de saints [4]. Mais cette fois le conflit entre catholiques et montanistes n'intéressait pas uniquement la discipline : *un problème d'ordre dogmatique, le problème du pouvoir des clés, s'y trouvait impliqué*. Il a fallu que Tertullien y prît position ; et ainsi il a été acculé à modifier, non pas seulement ses thèses anciennes sur la pénitence, mais aussi certaines parties de sa conception de l'Église et des prérogatives attachées à la hiérarchie cléricale.

Prenons notre point de départ dans le *de Paenitentia*, qui est sûrement un traité de sa période catholique.

Le *de Paenitentia* se divise en deux parties, précédées d'une entrée en matière. Dans ce préambule, (I-IV), Tertullien

[1] Voir dans les **Sources**, n° **35**, la note sur les mots *exteriores et interiores botuli psychicorum*.

[2] Le *De Ieiunio* n'est pas le seul traité auquel cette remarque s'applique. Cf. *Apol.*, VIII, 5 ; IX, 12 ; *De Virg. uel*, XII (Œ., I, 900) ; XIV (I, 905-6) ; *de Pallio*, IV (I, 937, l. 6 et I, 942) ; *de Mon.*, XV-XVI (I, 785) ; *de Exh. C.*, VII (I, 747) ; IX (I, 749). Noter aussi ses métaphores favorites *despumare, fibula, uiri admissio* (v. g. *Mon.*, III ; IX, etc.).

[3] *De Pud.*, I, I.

[4] *Ibid.*, XVIII, 11.

s'applique à définir le repentir spécifiquement chrétien. Il rappelle ensuite qu'il y a des péchés de chair et des péchés d'esprit, correspondant à la double nature de l'homme et également coupables devant Dieu. — Cela posé, il aborde la pénitence qui précède le baptême (IV-VII). Il s'attache particulièrement à prémunir les novices qui l'écoutent contre un abus dont nous savons qu'il devait se perpétuer longtemps dans l'Église. Sûrs que le baptême effacerait un jour leurs fautes, ceux-ci ou leurs pareils ne se pressaient pas de le recevoir et se donnaient du bon temps sous le couvert de cette certitude. Mauvais calcul ! observe Tertullien. La pénitence est un marché qu'on fait avec Dieu. Donnant, donnant. Dieu vérifiera la monnaie dont on le paie, et il saura rattraper quelque jour le fraudeur. En réalité, la réformation du catéchumène doit commencer bien avant le baptême, au prix des plus sérieux efforts.

La seconde partie (VII-XII) est consacrée tout entière à la *paenitentia secunda*. Non sans précautions oratoires, non sans répugnance, tant il craint « d'ouvrir une nouvelle carrière au péché » (*ne... spatium adhuc delinquendi demonstrare uideamur*, VII, 2), Tertullien concède à la faiblesse humaine un dernier recours pour les fautes commises *après* le baptême. « Prévoyant les sortilèges empoisonnés du démon, Dieu a permis qu'une fois fermée la porte du pardon, une fois tiré le verrou du baptême, il y eût encore quelque chose d'ouvert. Il a placé dans le vestibule la seconde pénitence, pour qu'elle ouvre à ceux qui frapperaient : mais une fois seulement, puisque c'est déjà la seconde fois, et jamais plus désormais, puisque le pardon précédent est demeuré inutile [1]. » De la légitimité de cette unique pénitence post-baptismale, Tertullien ne permet pas qu'on doute (*id si dubitas*... VIII, 1). Des textes comme le second et le troisième chapitres de l'*Apocalypse*, comme les paraboles de la drachme perdue, de la

[1] *Paen.*, VII, 10.

brebis errante, du fils prodigue, ne prouvent-ils pas surabondamment la bonté de Dieu ? Mais encore faut-il que cette seconde pénitence requière une sanction assez rude : c'est l'exomologèse. Telle que Tertullien la décrit, l'exomologèse comportait tout à la fois une pénalité physique (vêtements sordides, retranchements sur le boire et le manger, jeûnes) et une pénalité morale (méditations douloureuses sur les fautes commises, humiliation publique). « Elle veut qu'on couche sous le sac et la cendre, qu'on s'enveloppe le corps de sombres haillons, qu'on abandonne son âme à la tristesse...; elle ne connaît qu'un boire et qu'un manger tout simples, tel que le demande le bien de l'âme et non le plaisir du ventre. Le pénitent alimente les prières par les jeûnes, il gémit, il pleure, il mugit jour et nuit vers le Seigneur son Dieu, il se roule aux pieds des prêtres, il s'agenouille devant ceux qui sont chers à Dieu [1], il charge tous ses frères d'être ses intercesseurs pour obtenir son pardon [2]. » L'office propre de l'exomologèse est d'attirer sur le pécheur la miséricorde divine par des mortifications qui attestent la sincérité de son repentir et sa crainte de Dieu. Elle acquitte ainsi la dette qu'il a contractée envers Dieu par ses prévarications, et qu'il lui faudrait acquitter dans l'autre monde au prix d'éternels supplices. — Ce devoir indispensable, beaucoup cependant s'y soustraient par peur de l'humiliation et de la souffrance physique. Tertullien gourmande vivement leur lâcheté, avec des railleries et avec des menaces. Et il leur rappelle

[1] L'interprétation de ces mots *cari dei* n'est pas encore fixée. Les chrétiens se désignaient souvent eux-mêmes par l'expression φίλοι τοῦ θεοῦ (amici Dei, cari Deo) : Voy. HARNACK, *Mission*, I [2], 352. On serait tenté de croire qu'il s'agit ici d'une catégorie spéciale de fidèles. PREUSCHEN songe aux martyrs (*Tertullians Schriften de paen. u. de pud.*, p. 10, n. 2 ; et ZNW, 1910, p. 155). ADAM rapporte la dénomination aux veuves, d'après le passage parallèle du *de Pud.*, XIII, 7, où Tertullien a donné un pendant à sa première description de l'exomologèse : « ...conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternens in medium *ante uiduas ;* ante presbyteros, etc... » Mais alors pourquoi ce masculin *cari* ?

[2] *Paen.*, IX, 4 et s.

que s'ils tardent à profiter du remède que Dieu leur propose, l'enfer les attend.

De quel pardon s'agit-il dans cette seconde partie du *de Paenitentia ?* Du pardon de Dieu, et de celui-là seul ? ou bien ce pardon divin impliquait-il la réconciliation ecclésiastique, comme une garantie et un signe sensible indispensables ?

A lire de suite le traité, on dirait que tout se passe entre le pécheur et Dieu. C'est toujours de l'*indulgentia Domini* (VII, 11), de la réconciliation avec Dieu (XI, 3) qu'il est question. Quand Tertullien veut définir l'exomologèse, il choisit cette formule « l'acte par lequel nous confessons *au Seigneur* notre péché, qua delictum Domino nostrum confitemur (IX, 2). » Nulle part n'apparaît le prêtre, l'Église, si ce n'est pour implorer Dieu en faveur du pécheur repentant (IX, 4).

Certains critiques lisent une allusion caractérisée à un acte solennel de réconciliation devant l'Église dans une phrase du chapitre X. Voici ce texte très controversé : « Grande plane emolumentum uerecundiae occultatio delecti pollicetur ! Videlicet si quid humanae notitiae subduxerimus, proinde et Deum celabimus ? Adeone existimatio hominum et Dei conscientia comparantur ? *An melius est damnatum latere quam palam absolui ?* (X, 7-8) ». Tout le chapitre a pour objet de prouver leur folie à ceux qui « se dérobent au devoir de l'exomologèse ou le diffèrent de jour en jour, parce qu'ils redoutent de s'afficher en public (X, 1). » Tertullien les prend tour à tour par l'ironie et par le sentiment. Puis il conclus (je traduis ici le texte ci-dessus) : « Vraiment, c'est un bel avantage que se promet le respect humain en tenant ses fautes cachées ! Ce que nous aurons soustrait à la connaissance des hommes, le cacherons-nous à Dieu ? Peut-on mettre en balance l'opinion des hommes et le jugement de Dieu ? » Viennent enfin les mots litigieux : an melius est damnatum latere quam palam absolui ? — Le contexte ainsi établi, quelle signification peut-on légitimement leur

attribuer ? Ils sont en rapport étroit avec ceux de la phrase qui précède. *Damnatum* correspond à *conscientia Dei*, *latere* à *existimatio hominum ;* de même *palam* se réfère à *existimatio hominum*, *absolui* à *conscientia Dei*. Tertullien demande : Vaut-il mieux échapper à l'humiliation publique (*latere*) et être condamné (par la *conscientia Dei*) qu'affronter cette humiliation publique (*palam*) et être absous (par la *conscientia Dei*) ? Il n'y a donc aucunement là quoi qu'on en dise, mention formelle d'un acte d' « absolution » ecclésiastique [1].

Si ingénieusement qu'on ait pressé certains détails de style pour les faire témoigner en faveur d'une réconciliation solennelle devant l'*ecclesia* [2], il faut bien reconnaître que

[1] Cf. pour l'avis opposé, D'ALÈS, RCF, L (1907), p. 343 ; *id.*, dans RHE, 1912, p. 23 et s. ; ADAM, *Kirchenbegriff Tertullians*, p. 83. ADAM raisonne ainsi : « Puisque le *latere* est relatif à ce monde-ci, il en va de même du *palam*. Le *palam absolui*, c'est donc l'acte solennel de réconciliation ecclésiastique, opposé à la condamnation divine qui, dès cette terre, menace le coupable. » Il est exact que *latere* et *palam* sont relatifs l'un et l'autre à ce monde-ci. Mais *damnatum* et *absolui* n'expriment pas autre chose que les deux verdicts possibles de la *consciencia Dei*. Il ne faut pas lier trop étroitement pour le sens *damnatum latere* d'une part, *palam absolui*, d'autre part. Ils correspondent en réalité à quatre phases distinctes et le français ne peut exprimer ici le latin qu'en le délayant, comme on le voit par la traduction ci-dessus.

[2] Ainsi il me paraît imprudent d'interpréter le *quatenus satisfactio confessione disponitur* de IX, 2, au sens d'un « aveu qui devait servir à déterminer la satisfaction imposée au coupable » (cf. TIXERONT, *Hist. des Dogmes*, I, 365). Tous les passages du *de Paenitentia* où les mots *satisfactio*, *satisfacere* sont employés ont trait à l'acquittement d'une dette contractée envers Dieu. V, 9 : Ita qui per delictorum paenitentiam instituerat *Domino satisfacere*. VII, 14 : Offendisti (Dominum), sed reconciliari adhuc potes. Habes *cui satisfacias*, et quidem uolentem. VIII, 9 : Confessio enim *satisfactionis consilium est*, dissimulatio contumaciae (= l'aveu est le parti que prend celui qui veut acquitter sa dette...). X, 2 : Intolerandum scilicet pudori *Domino offenso satisfacere*.

ESSER, à qui l'on doit par ailleurs tant de pénétrantes analyses des traités de Tertullien relatifs à la pénitence, a insisté tout particulièrement sur ce genre d'argument. Il s'est efforcé de démontrer, en s'aidant du vocabulaire du *de Pudicitia* que certains termes employés dans le *de Paenitentia*, tels que *secunda paenitentia*, *restitutus* étaient, pour ainsi dire, les termes techniques de la réconciliation ecclésiastique : en sorte que le choix même

la langue tout abstraite du *de Paenitentia* ne nous apprend à peu près rien au point de vue du mode d'administration de la pénitence, l'exomologèse étant mise à part.

Et pourtant la dialectique dont use Tertullien, les raisonnements qu'il met en œuvre, ne se comprennent guère, si l'on se prévaut de ces imprécisions verbales pour refuser tout caractère ecclésiastique au pardon qu'il promet au pécheur repenti.

Car enfin, il a beau ne marquer d'autre but à l'exomologèse que la réconciliation avec Dieu (VII, 14), encore fait-il imaginer clairement comment cette réconciliation était notifiée au pécheur. Est-il croyable que le pécheur dût se fier uniquement à son sentiment intime, à sa conviction personnelle d'avoir reconquis l'amitié de Dieu ? A ce prix, l'exomologèse eût été dans la plupart des cas singulièrement écourtée ! Il fallait donc qu'à un moment donné le pénitent reçût d'une autorité compétente l'assurance qu'il avait assez prié, assez pleuré, assez jeûné, et que le Ciel était apaisé enfin. — Toutes les comparaisons par où Tertullien s'efforce de rehausser les avantages de l'exomologèse ne parlent-elles pas d'épreuves passagères procurant dans un délai plus ou moins long un bénéfice déterminé ? Il la compare aux traitements pénibles, mais salutaires, qu'infligent aux patients le chirurgien et le médecin (X, 9) ; aux incommodités, aux affronts qu'essuient sans sourciller ceux qui briguent les honneurs publics (XI, 4 et s.) ; aux remèdes que devine l'instinct de certains animaux (XI, 6) ; à l'humiliation de

de ces mots marquerait qu'au regard de Tertullien cette réconciliation était indispensable (*Busschriften T.*, p. 19-24). Je reconnais une certaine valeur à ces rapprochements, mais à condition qu'il soit entendu qu'ils reposent sur un tout petit nombre de textes. C'est ainsi que *restituere* qui apparaît six fois dans le *de Paen.* (V, 2 ; VII, 11, 12 ; VIII, 4 ; XII, 7, 9) n'a *peut-être* l'acception ecclésiastique que dans un seul passage (VIII, 4). Pareillement les mots *paenitentia secunda* ne figurent que deux fois dans le *de Paen.* (VII, 10 ; IX, 1).

sept années subie par Nabuchodonosor (XII, 7). Les analogies qu'il établit ainsi eussent été vaines, s'il eût mis des souffrances de durée circonscrite en regard des pénalités indéfinies d'une pénitence perpétuelle.

Épreuve temporaire, tout comme la première pénitence, la pénitence seconde devait aboutir, elle aussi, à une conclusion certaine. J'ai dit le parallélisme frappant que Tertullien institue entre ces deux pénitences. L'une ouvre au baptisé la *ianua ignoscentiae* (VII, 10) ; l'autre, acte public (IX, 1), réintègre le pécheur par une autre porte (VII, 10) ; elle renouvelle, elle amplifie le bienfait qu'avait acquis à celui-ci l'acte positif du baptême : c'est par elle que le délinquant récupère la grâce qu'il avait reçue par le baptême, et perdue par son péché (VII, 11) ; elle est sa *secunda spes* (VII, 2), son autre planche de salut (XII, 9).

La première pénitence avait acheminé le converti au baptême ; à quoi veut-on que le conduise la pénitence seconde, ainsi décrite, sinon à une réconciliation officielle, indispensable pour certifier sa réadmission dans l'Église, de même que le baptême avait représenté aux yeux de tous son incorporation à l'Église ?

Il n'est nullement téméraire de supposer — si l'on se rappelle l'office que Tertullien devenu montaniste assigne encore à l'évêque (*de Pud.*, XVIII, 17) — que c'était l'évêque qui, interprétant la volonté divine d'après les dispositions observées chez le pénitent et d'après le suffrage de la communauté, lui octroyait enfin la réconciliation ecclésiastique, terme de l'expiation endurée, et gage assuré du pardon de Dieu.

Cette dernière hypothèse, si légitime soit-elle, n'a d'ailleurs aucun point d'appui dans le *de Paenitentia*. Mais si les modalités de la procédure suivie nous échappent, l'on peut dire, en revanche, que la seconde partie du traité ne devient

vraiment intelligible qu'à condition d'admettre, comme aboutissement de l'exomologèse, un acte solennel émanant de la hiérarchie [1].

Qui le nie, et soutient qu'il s'agit d'une expiation à vie, où l'Église n'interposait aucunement ses amnisties, celui-là devra expliquer pourquoi Tertullien, au moment d'indiquer aux pécheurs cette suprême ressource qui devait leur paraître si cruellement sévère, use de circonlocutions scrupuleuses comme si là se manifestait le prodige de la bonté divine dont il redoute que les pécheurs n'abusent (VII, 1-6) ; il devra montrer comment se concilie avec l'hypothèse d'une pénitence sans réconciliation le *proxime frustra* du chapitre VII, 10 ; et surtout il lui faudra déceler les raisons qui ont pu induire Tertullien, devenu montaniste, à contredire effrontément (comme je le montrerai bientôt) ses affirmations du *de Paenitentia*, alors qu'il aurait été pour lui si simple et si flatteur de souligner la parfaite continuité de ses vues sur la perpétuité de l'exomologèse.

A tout prendre, le *de Paenitentia* n'est nullement un traité didactique sur la pénitence, en tant qu'institution ecclésiastique. C'est une sorte de sermon où Tertullien s'adresse principalement aux catéchumènes (*nouicioli*, VI, 1 ; *auditorum tirocinia*, VI, 14 ; *audientes*, VI, 15, 17, 20 ; VII, 1) encore peu au courant des exigences de la vie chrétienne, ou trop prompts à les éluder. Attentif avant tout à mettre en lumière le bienfait de la réconciliation avec Dieu, soit avant, soit après le baptême, il ne se préoccupe pas de décrire les formes par où elle se réalise dans les communautés contemporaines. Ces formes sont connues de ceux qui l'écoutent :

[1] C'est donc à juste titre que LOOFS (*Leitfaden* [4], p. 207), ESSER (*der Katholik*, 1908, I, p. 19 et s.), PREUSCHEN (ZNW., 1910, 144, n. 1) soutiennent contre FUNK (TQ., 1906, p. 541 et s.) « dass in *De Paen.* die Wiederaufnahme der Sünder in die Kirche vorausgesetzt sei » : ce sont les termes dont se sert M. PREUSCHEN.

à quoi bon s'attarderait-il à les inventorier [1] ? Son but est d'édifier, de déjouer les sophismes courants (cf. VIII, I ; V, 10) sur l'impossibilité du pardon ou le peu d'importance du péché, d'aiguillonner les pécheurs qui renâclent devant l'exomologèse (*si de exomologesi retractas*... XII, I) ; mais non pas d'expliquer *ex professo* la procédure, l'organisation de la discipline pénitentielle. Ces détails tout pratiques demeurent en dehors de sa perspective. C'est pour cela même que sur plus d'un point le *de Paenitentia* laisse notre curiosité insatisfaite.

Et maintenant, à considérer le *de Paenitentia* non plus comme document d'histoire, mais comme document psychologique, on est frappé de la modération relative dont Tertullien y fait preuve.

J'observe en premier lieu que Tertullien ne soustrait aucun péché à la pénitence post-baptismale. Il ne paraît considérer aucune faute comme irrémissible. Comment comprendre le parti qu'il tire des chapitres II et III de l'*Apocalypse* (*de Paen.*, VIII, 1-2) s'il prétendait excepter de l'universelle loi de pardon les fautes qui y sont mentionnées ? Relisons ce texte significatif :

« Si tu en doutes [il veut dire : si tu doutes que Dieu ne « se refuse point à se réconcilier avec le pécheur], lis ce que « l'Esprit dit aux Églises. Il reproche aux Éphésiens d'aban- « donner la charité ; à ceux de Thyatire, *de forniquer et de « manger les viandes consacrées aux idoles ;* à l'Église de Sardes, « de n'avoir que des œuvres imparfaites. Il blâme les gens « de Pergame d'enseigner de fausses doctrines. Il gourmande

[1] Il en va de même de tel sermon de Bourdaloue sur « le retard de la Pénitence » (*Sermons du P. Bourdaloue pour le Caresme*, Lyon, 1740, 7me éd., t. III, p. 235). Si l'on en ôte une rapide allusion, vers la fin, au « tribunal » de l'Église et à ses « ministres », on pourrait croire que le drame pénitentiel se joue tout entier entre le pécheur et Dieu, et que le prêtre n'y a aucun rôle. — Voir aussi le Sermon de Bossuet sur « la Pénitence » prêché à Dijon le 6 juin 1656 (LEBARCQ, II, 170 et s.).

« ceux de Laodicée parce qu'ils mettent leur confiance dans « les richesses : et cependant, tous, il les invite à se repentir, « non sans menaces, à dire vrai. *Évidemment, il ne menacerait « pas en cas de non-pénitence, s'il ne devait leur pardonner « en cas de pénitence* [1]. »

Le *stuprum*, l'*idolothytorum esus* sont présentés, non pas comme des exceptions qui échappent à la règle, mais justement comme des exemples qui la confirment.

Un peu plus loin (VIII, 8), Tertullien, paraphrasant l'histoire du fils prodigue, engage le pécheur à imiter celui-ci dans ses résipiscences : « Dieu te recevra, lui dit-il, mais à condition que tu te repentes du fond de l'âme..., *que tu abandonnes le troupeau des porcs immondes*, et que tu t'en ailles trouver ton père, etc... » C'est manifestement l'impudicité qu'il vise ici. Aussi bien il nous indique lui-même dans le *de Pudicitia*, IX, 9, comment il faut entendre cette métaphore : « Nam si christianus est qui... diabolo... seruitium suum tradidit, et ab eo porcis alendis, *immundis scilicet spiritibus curandis*, praepositus, resipuit ad patrem reuerti... » Donc l'exomologèse loyalement accomplie donne au pécheur la certitude d'être pardonné, si graves qu'aient été ses prévarications. Voilà une conclusion que l'étude du *de Paenitentia* permet de poser en toute sécurité.

Comment n'être pas frappé aussi de ce qu'il y a d'apaisé, de bienveillant dans le ton que Tertullien y prend, je dirai même de l'onction avec laquelle il prêche, exhorte, instruit ? — Certes, les duretés ne manquent pas dans cet opuscule. Tertullien est prompt à la colère, contre « l'écoutant » qui, comptant sur la vertu purificatrice du baptême, prétend bien

[1] « Id si dubitas, euolue quae Spiritus ecclesiis dicat. Desertam dilectionem Ephesiis imputat, stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobrat, Sardos non plenorum operum incusat, Pergamenos docentes peruersa reprehendit, Laodicenos fidentes diuitiis obiurgat : et tamen omnes ad paenitentiam commonet, sub comminationibus quidem. Non comminitaretur autem non paenitenti, si non ignosceret paenitenti. » Voy. aussi *de Paen.*, IV, 1.

ne pas renoncer, jusqu'au moment de le recevoir, aux péchés qu'il aime (cf. VI) ; contre le pécheur qui défaille de terreur à la pensée qu'il lui faudra vivre « sans se baigner, tout sordide, privé de toute joie, dans la rudesse du sac, sous l'horreur de la cendre, le visage défait par le jeûne. » (XI, 1 et s.). On discernerait aussi quelque âpre complaisance dans la manière dont il énumère les rigueurs de l'exomologèse et les désolantes mortifications qu'elle exige (IX, 3 et s.). — Pourtant, à replacer le *de Paenitentia* parmi l'ensemble de ses écrits, le traité apparaît comme l'un des plus modérés et des plus paisibles. On peut même y noter, par endroit, une mysticité douce et compatissante, des accents de pieuse et tendre charité : par exemple, quand il insiste, pour rassure-le pécheur contre toute tentative de désespoir, sur la *paternité* de Dieu (VIII, 7) [1] :

« Personne n'est père comme lui, tendre comme lui. « Tu es son fils : même s'il t'arrive de dissiper ce que tu as « reçu de lui, même si tu reviens nu, il te recevra, puisque « tu reviens... » ; ou encore quand il rappelle au baptisé, qui hésite à publier ses fautes, qu'il est frère parmi ses frères, et que nulle ironie ne peut lui venir de ceux-ci (X, 4) [2]. « Espérance, crainte, joie, peine, souffrance, tout est com- « mun entre vous : pourquoi les croire si différents de toi... « Le corps ne peut se réjouir du mal qui arrive à l'un de ses « membres... Lorsque tu tends les mains vers les genoux de « tes frères, c'est le Christ que tu touches, c'est le Christ que « tu implores. Et quand, de leur côté, tes frères versent des « larmes sur toi, c'est le Christ qui souffre, c'est le Christ qui

[1] Tam pater nemo, tam pius nemo. Is ergo te, filium suum, etsi acceptum ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet, quia redisti.

[2] Ceterum inter fratres atque conseruos, ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, ...quid tu hos aliud quam te opinaris ? ...Non potest corpus de unius membri uexatione laetum agere ...Cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Æque illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat.

« supplie son Père. C'est chose vite accordée, celle qu'un « fils demande... »

En somme, sans permettre aux discussions purement théoriques de s'insinuer au milieu des développements tout parénétiques du *de Paenitentia*, Tertullien prend parti dans la querelle qui divise son temps. Il admet que le pécheur, tombé postérieurement au baptême dans une ou plusieurs fautes graves ait droit encore à *un* pardon, s'il fait pénitence. Il est donc plus clément encore que ne s'était montré Hermas, puisqu'il admet tous les pécheurs à la pénitence seconde, sans autre condition qu'un repentir sincère manifesté par l'exomologèse ; tandis qu'Hermas la réservait (nous l'avons vu) à ceux que cette sorte de jubilé dont il se constituait l'annonciateur trouvait chrétiens déjà. — Et l'on ne peut se défendre de quelque étonnement en voyant Tertullien s'embrigader ainsi dans le clan des opportunistes, et se faire l'apôtre des mesures tempérées et bénignes.

Combien différent apparaît, dès la plus superficielle lecture, l'esprit dont est animé le *de Pudicitia !*

Dès les premières pages, Tertullien laisse éclater ses colères. L'adversaire auquel il s'en prend est un évêque [1], et sans doute un évêque romain [2]. L'identification de cet évêque

[1] Cela ressort des textes suivants : *Pud.*, I, 6 « Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum edicit... » ; XIII, 7 « benedictus papa » ; XXI, 5 « apostolice ».

[2] On aurait tort de faire état, pour démontrer ce point, de l'expression *papa* ou de l'épithète *apostolice*, l'une et l'autre citées à la note précédente. Elles n'étaient nullement personnelles à l'évêque de Rome, durant les premiers siècles (Cf. P. DE LABRIOLLE, *Une esquisse de l'histoire du mot Papa*, dans BALAC, 1911, p. 215-220). — En revanche, le raisonnement prêté par Tertullien à son adversaire au chap. XXI, 9-10 avait été problablement tenu par un évêque romain. Il implique, en effet, les propositions suivantes : l'Église a reçu à l'origine le pouvoir des clés en la personne de Pierre ; — ce pouvoir a passé de Pierre à moi, son successeur ; — les Églises le possèdent également en tant qu'elles se rattachent à Pierre. « Omnem ecclesiam Petri propinquam (XXI, 9) ». Il ne s'agit pas ici des Églises fondées par Pierre,

est un problème auquel des solutions fort différentes ont été données. On admet généralement aujourd'hui que c'est Calliste qui est en jeu [1]. Or donc, Calliste venait, par un acte public, par une ordonnance lue dans les assemblées de fidèles [2], de déclarer qu'il autorisait, pour sa part, les fornicateurs et les adultères à rentrer dans l'Église après pénitence faite.

« Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit : « Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. » O edictum, cui adscribi non poterit : Bonum factum ! Et ubi proponetur liberalitas ista ? Ibidem, opinor, in ipsis libidinum ianuis, sub ipsis libidinum titulis. Illic eiusmodi paenitentia promulganda est, ubi delinquentia ipsa uersabitur [3]. »

mais des Églises qui sont en parenté, en « consanguinéité » de foi (cf. *de Praesc.*, XXXII, 6) avec Pierre, ou avec l'Église de Pierre. Il est très possible que Petri = ecclesiae Petri. Ce tour elliptique n'est pas rare chez Tertullien : v. g. *Apol.*, XII, 2 « materias sorores uasculorum instrumentorumque communium ». *De Fuga*, XII « Certe et huius timiditatis consilium est. » *De Res. Carnis*, XLIX : Ventum est nunc ad carnem et sanguinem, reuera totius quaestionis. Cf. ESSER, *der Katholik*, 1902, II, p. 214, n. 3. Comme preuve de second ordre, on peut alléguer aussi l'*episcopus episcoporum* (I, 6). A l'époque de saint Cyprien, le pape Étienne s'attribuera (semble-t-il) ce titre : voy. HARTEL, *Cypriani opera omnia*, I, 435. On peut donc croire que l'évêque raillé par Tertullien et qui se l'était également décerné, ou à qui les catholiques le décernaient, n'était autre qu'un pontife romain.

[1] Voy. l'*Excursus* à la fin de ce chapitre.

[2] *Pud.*, I, 8 « Eh quoi ! cela est lu dans l'Église, cela s'articule dans l'Église, et l'Église est vierge ! Loin, loin de l'épouse du Christ une telle proclamation ! »

[3] Chaque expression requiert un commentaire. — Cet édit, Tertullien l'intitule « péremptoire », c'est-à-dire tranchant tout débat, selon la définition du *Digeste :* « Quod inde hoc nomen sumpsit, quod peremeret disceptationem, hoc est ultra non pateretur aduersarium tergiuersari. » V, I, 70, éd. MOMMSEN, Berlin, 1872, p. 77. Le mot prend dès lors une toute autre valeur que dans tel autre passage où T. l'avait employé à propos d'une ordonnance épiscopale sur le jeûne (V. g. *de Iei.*, XIII ; RW., p. 291, l. 31). — Avec un respect affecté, ou plutôt avec « un ris sardonien et hérétique » comme disait DU PERRON (cité par TURMEL, *Hist. de la Théol. posit.*, II, 259), il décerne à Calliste le titre païen de *Pontifex maximus* (cf. *Exh. cast.* XIII, ŒHLER, I, 755 ; *de Monog.*, XVII ; ŒHLER, I, 787) : il est à noter qu'à partir

Il suffit de lire ce contexte pour se rendre compte que Tertullien bouffonne. Sans nul doute Calliste, en vue de justifier son initiative, avait insisté avec force sur l'importance de sa charge et sur la dignité du caractère dont il était revêtu. Tertullien en profite pour tourner en ridicule ces allures autoritaires, et il multiplie les traits propres à souligner la présomption orgueilleuse de l'évêque romain [1]. Chaque fois qu'il revient à lui, au cours du traité, c'est avec la même

de la seconde moitié du Vme siècle, les papes s'en décoreront officiellement : voy. H. Hinschius, *Kathol. Kirchenrecht*, I (1869), p. 207. — « Ego et moechiae, etc. » Il fait parler Calliste à la première personne comme dans les édits impériaux. (Quelques-uns de ces édits sont cités dans P. F. Girard, *Textes de droit rom.*, 2me éd., Paris, 1895, p. 154 et s., et dans C. G., Bruns, *Fontes iuris rom. ant.*, 6me éd., 1893, p. 238 et s.). — Pour le *bonum factum*, comp. Plaute, *Paenulus*, Prol., v. 16 « Bonum factum esse : edicta ut seruetis mea » ; Suétone, *Vitellius*, xiv : « Exacerbatus, quod post edictum suum, quo iubebat intra kal. Oct. urbe Italiaque mathematici excederent, statim libellus est propositus et Chaldaeos dicere : *Bonum factum!* Ne Vitellius Germanicus intra eundem Kalendarum diem usquam esset. » Id., *Caesar*, lxxx. — Il demande ironiquement où cette *liberalitas* va être affichée : c'était le mot par où l'on désignait communément les largesses impériales : cf. *de Corona*, i, Œhler, I, 415 : Proxime factum est : liberalitas praestantissimorum imperatorum expungebatur in castris, etc. — Sur les *tituli libidinum*, cf. Juvénal, *Sat.*, vi, 123 : Tunc nuda papillis | Prostitit auratis, *titulum mentita Lyciscae* ; Martial, *Epigr.*, xi, 45 (*inscriptae* limina cellae).

[1] Preuschen (*Tertullians Schriften*, p. 18-21) et surtout Rolffs (*des Indulgenz-Edict.*, p. 98) ont essayé de recomposer « l'édit » de Calliste en groupant les textes et les arguments que Tertullien attribue à ses adversaires. Mais la tentative était illusoire, Preuschen l'a avoué récemment (ZNW., 1910, 141). — Voir aussi sur ce point les observations de Achelis (TLZ, 1895, col. 232 et de Harnack, *Chronol.*, II, p. 207). Il est possible et même vraisemblable que quelques arguments aient été empruntés à Calliste. Mais, soucieux de traiter la question à fond et de la vider en une seule fois, Tertullien a dû joindre aux motifs invoqués par Calliste ceux que les polémiques courantes lui fournissaient par surcroît. Peut-être même en a-t-il imaginé quelques-uns auxquels ses adversaires n'avaient pas songé encore, pour se donner la joie d'en briser la pointe avant même qu'elle n'ait été tournée contre lui. C'était là un procédé courant dans la rhétorique gréco-romaine : on l'appelait ἀνθυποφορά (en latin *subiectio*). Voy. Volkmann, *die Rhetorik der Griechen u. Römer*, Leipzig, 1885, p. 493 ; Geffcken, *Kynika*, p. 123. Comment espérer, dès lors, ressaisir jusqu'à la contexture et à la forme du fameux édit ?

injurieuse ironie. « Et toi, funambule de la pudeur, de la chasteté, de toute pureté sexuelle [1]... » (x, 8). « Excellent pasteur, évêque bienveillant que tu es,... qui cherches tes biques dans la parabole de la brebis. » (xiii, 7-8) « Et maintenant, l'homme apostolique, exhibe-moi tes titres prophétiques, et je reconnaîtrai ton autorité divine... » (xxi, 5). Aux catholiques qui suivent Calliste, il reproche leurs complaisances honteuses pour l'incontinence (i, 15 et s.), les sophismes qui leur servent à émasculer la discipline (ii, 3) et l'hypocrisie sournoise de leur exégèse : « C'est l'habitude des hérétiques pervers et bornés, et d'une façon générale celle de tous les psychiques, de s'armer, à l'occasion, de quelque passage équivoque contre le bataillon des affirmations de l'Écriture tout entière. » (xvi, 24).

Il est visible qu'il tend de plus en plus à séparer sa vie morale de celle de l'Église. Non content d'esquisser en plusieurs endroits l'apologie du Paraclet (xii, 1 ; xxi, 7), il oppose avec fierté, chaque fois qu'il le peut, la pratique montaniste à la pratique catholique, et il répète à satiété les formules telles que *nobis autem*, *penes nos*, *nos autem*, *apud nos*, etc., qui le différencient, lui et les siens, des « psychiques ».

Mais ce n'est pas seulement par cette humeur sectaire que son montanisme s'affirme : c'est aussi par un changement notable dans ses idées en matière de pénitence, et, pour tout dire, par une sensible évolution doctrinale.

« Les flétrissures d'une chair souillée postérieurement au baptême ne peuvent être lavées par la pénitence [2]. » Tel est le principe nouveau dont il s'inspire. La chair a toute licence de pécher jusqu'au moment où le Christ l'affranchit

[1] Je dois faire une réserve sur ce passage. Il est possible que Tertullien interpelle, non pas Calliste personnellement, mais le « psychique », c'est-à-dire le catholique non montanisant, en général.

[2] xii, 1 ... maculas carnis post baptisma respersae paenitentia dilui non posse.

par le baptême : une fois affranchie, plus de pardon pour elle [1]. Il y a des fautes qu'un chrétien ne doit plus commettre [2] : l'Église, vierge sans tâche, n'en saurait supporter la souillure [3]. A ces fautes-là elle refuse toute indulgence [4] : le coupable n'a plus rien à espérer d'elle [5].

Remarquons ici que la demi-incertitude qui plane sur la seconde partie du *de Paenitentia*, au point de vue de la conclusion de la pénitence, est entièrement absente du *de Pudicitia*. Autant le langage de Tertullien était vague et général dans le premier traité, autant il est précis, administratif dans le second. Du côté montaniste comme du côté catholique, le point en litige, c'est la *pax ecclesiastica* et les conditions dans lesquelles elle peut être reconquise : le vocabulaire technique de l'ouvrage est d'une clarté sans équivoque [6].

Telle est la modification capitale qui s'est opérée dans l'esprit de Tertullien au cours des quinze ou vingt années

[1] XX, 13. Nondum enim caro a Christo manumissa, ut impune contaminabatur, ita iam manumissa non habet ueniam.

[2] XVII, 4. Romani uero (cf. *Rom.*, VI, 1-11), quid magis discunt, quam non delinquere hominem post fidem ?

[3] I, 8. Sed hoc in ecclesia legitur, et in ecclesia pronuntiatur, et uirgo est ! — XVIII, 11 ...ecclesiam gloriosam... sine ruga uetustatis ut uirgo, sine macula fornicationis ut sponsa, sine probro uilitatis, ut emundata.

[4] XIX, 25. Sunt autem... grauiora et exitiosa quae ueniam non capiant.

[5] XX, 12 ...nec amplius reaedificatur (homo) in ecclesia post ruinam

[6] Pax (I, 21 ; XXII, 2) ; pax humana (III, 3-4) ; pacis ecclesiasticae postliminium (XV, 2 ; cf. sur ce mot *Digeste*, XIV, XV, 5, 1. Postliminium habet, i. e. perinde omnia restituuntur ei iura, ac si captus non esset) ; pacem ecclesiasticam reddere (XXII, 11) ; solatium nauis ecclesiae (XIII, 20) ; ecclesiam perdere (XXII, 1) ; de ecclesia expelli (VII, 22) ; de ecclesia eradicare (XX, 1) ; extra ecclesiam proici (XIII, 21) ; extra eccl. dari (XIV, 16) ; a communicatione detrudere (XVIII, 14) ; ecclesiam reddere (XV, 11) ; in ecclesiam redire (XXII, 12) ; in eccl. redigi (XIX, 5) ; in castra ecclesiae reuertere (XIV, 17) ; reuocare in ecclesiam (XV, 9) ; reaedificari in ecclesiam (XX, 12) ; ecclesiae communicare (III, 4) ; restitutio (VII, 1 ; XX, 1) ; restitutio quae in ecclesiis agitur (IX, 19) ; restitutionem consequi (XIX, 6) ; restitui per paenitentiam (VII, 13) ; communicationem restituere (XVIII, 12).

qui séparent la rédaction du *de Pudicitia* de la rédaction du *de Paenitentia*. Aussi bien, il ne se pique nulle part, dans l'opuscule montaniste, d'une intransigeante fidélité à ses théories d'autrefois. Bien au contraire, au seuil même du *de Pudicitia*, il se fait gloire d'avoir modifié ses vues :

« Ici encore, c'est contre les psychiques que sera dirigé « cet ouvrage, et aussi contre la communauté d'idées qui « précédemment m'unissait à eux. Qu'ils en profitent pour « m'accuser davantage encore d'inconstance ! De rompre avec « un groupe n'a jamais été présomption de péché. Comme « si l'on n'avait pas plus de chance de se tromper avec la « foule, la vérité n'étant aimée que d'une élite !... Personne « ne rougit de faire des progrès. Même dans le Christ, la « science a eu ses étapes par où l'Apôtre a passé, lui aussi. « Quand j'étais petit enfant, etc... Tant il est vrai qu'il « renonce à ses opinions premières, et qu'il ne commet aucune « faute de ce fait qu'il devient zélateur, non des traditions « de ses pères, mais des traditions chrétiennes [1]. »

L'aveu est significatif, et, quelque peu circonstanciée qu'en soit l'expression, il est difficile de croire qu'en ouvrant par une telle déclaration cette controverse pénitentielle, Tertullien n'entende pas renier surtout son *laxisme* ancien.

Il avait jadis posé en fait que la pénitence post-baptismale effaçait des prévarications aussi graves que le *stuprum* et *l'idolothytorum esus*. A l'exomologèse consciencieusement pratiquée, il promettait sans restriction le pardon divin. Aujourd'hui il juge de telles indulgences mortelles à ce qu'il appelle la *substantia sacramenti* (IX, 9). Il va donc s'évertuer de toute son ardeur à tourner à des conclusions tout opposées les textes scripturaires dont il s'était prévalu.

Dans le *de Paenitentia* la parabole de la drachme, celle de la brebis, celle du fils prodigue, lui avaient servi tour à tour à attester la mansuétude de Dieu à l'égard *du chrétien*,

[1] *Pud.*, I, 10 et s. (**Sources, n° 46.**)

pécheur et repentant (VIII, 4-6). Elles réapparaissent dans le *de Pudicitia*, mais Tertullien les applique à un cas tout différent. Il veut que la brebis, perdue et retrouvée, figure, non plus le chrétien pénitent, mais le *païen pécheur* [1]. Il en va de même, à son gré, de la drachme [2] et du fils prodigue [3]. Et il met en ligne ses plus captieuses subtilités pour établir cette exégèse toute nouvelle, à l'encontre des catholiques et de ses propres interprétations.

Tactique analogue pour éluder les conséquences qu'il avait tirées du chapitre II de l'*Apocalypse*. A quiconque aurait douté de la légitimité de la seconde pénitence, il opposait, dans le *de Paenitentia*, (VIII, 1) les exhortations que l'Esprit y adresse à diverses Églises pour les convier au repentir. — Il examine, à nouveau, dans le traité montaniste, le texte relatif à la pseudo-prophétesse Jézabel (*Apoc.*, II, 20 et s.), lequel semblait garantir aux fornicateurs l'*auxilium paenitentiae ;* et il soutient que le cas visé est un cas tout particulier, qu'il s'agit d'une hérétique nicolaïte, non encore chrétienne, et par suite susceptible d'être lavée de ses erreurs *par le baptême*. — Si, comme les catholiques le veulent, cette femme était déjà chrétienne, eh bien, soit ! Mais de ce que l'Esprit lui permit la pénitence, cela ne veut pas dire qu'il lui promettait la réconciliation. (cf. *Pud.*, XIX, 1-6.)

Très significative aussi est l'irritation avec laquelle il parle du *Pasteur* d'Hermas, « ce livre... qui est le seul à aimer les adultères ; ce livre... relégué par toutes les Églises, même par les vôtres, parmi les documents apocryphes et mensongers, adultère lui-même, et par suite protecteur de ses

[1] Cf. *Pud.*, VII, 1-10.

[2] *Ibid.*, VII, 10-23. Noter la conclusion « Commissa itaque etiam hac nostra cum illorum interpretatione, eo magis in ethnicum spectabunt et ouis et drachmae argumenta, quanto nec in eius delicti christianum competere possunt. »

[3] *Ibid.*, VIII-X.

pareils [1]. » Cette animosité étonne d'abord : Hermas n'avait-il pas été un *spiritalis*, visité par des visions, par des révélations divines ? A ce titre, Tertullien, montaniste, aurait dû l'honorer. Pour expliquer qu'il se déchaîne ainsi contre lui, on allègue le passage du *Pasteur* où le Seigneur, en une sorte de consultation de casuistique, prescrit au mari de recevoir sa femme adultère, déjà congédiée, si elle fait pénitence [2]. Mais l'antipathie de Tertullien procède d'une cause plus intimement personnelle. Si les catholiques opposaient à Tertullien l'autorité du *Pasteur*, c'est que lui-même s'en était manifestement inspiré dans le *de Paenitentia*, en vue d'établir l'économie de la seconde pénitence.

	Paen., VII, 7 et s.
Mand., IV, III, 4.	Sed enim *peruicacissimus hostis ille* nunquam malitiae suae otium facit... Itaque obseruat (hominem), oppugnat, obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire, etc. Haec igitur uenena prouidens Deus... collocauit in uestibulo *paenitentiam secundam*... sed *iam semel, quia iam secundo ;* sed amplius nunquam, quia proxime frustra [3].
Ibid., IV, III, 6.	
Ibid., IV, I, 8.	

Il mettrait moins de passion à rabaisser le *Pasteur*, s'il n'avait conscience qu'il a partagé et même accentué jadis les tendances miséricordieuses d'Hermas, et qu'il a noué ainsi entre Hermas et lui une solidarité qui le gêne présentement.

[1] *Pud.*, X, 11 : « Cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, diuino instrumento meruisset incidi ; si non ab omni concilio ecclesiarum etiam uestrarum inter apocrypha et falsa iudicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum. » Cf. *ibid.*, XX, 2 : « Et utique receptior apud ecclesias epistula Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum. »

[2] *Mandatum*, IV, I (FUNK, t. I [2], p. 475).

[3] On peut comparer encore *Mand.*, IV, III, 3 (cf. IV, I, 11) et *Paen.*, VII, 2-3 ; *Simil.*, VIII, II, 7 ; V, I, etc. et *Paen.*, VIII, 3.

Une collation attentive du *de Pudicitia* avec le *de Paenitentia* révèle encore bien d'autres contradictions. J'ai dit l'insistance que mettait Tertullien à faire valoir dans le *de Paenitentia* la bonté divine, d'après les témoignages de l'Écriture. Dans le *de Pudicitia* il déclare l'argument futile, propre uniquement à flatter la mollesse humaine : le Dieu « bon » devient un Dieu juste, un Dieu jaloux, dont la patience est vite épuisée. En tout état de cause, « la clémence de Dieu, qui préfère la pénitence du pécheur à sa mort, concerne ceux qui ne le connaissent pas encore et ne croient pas encore en lui », mais non pas le pécheur déjà baptisé.

Paen., VIII, 3.

Ille est scilicet, ille est qui « misericordiam mauult quam sacrificia. » (*Osée*, VI, 6 ; *Mt.*, IX, 13). Laetantur caeli et qui illic angeli paenitentia hominis (cf. *Luc*, XV, 7 ; 10). Heus tu, peccator, bono animo sis : uides, ubi de tuo reditu gaudeatur. — *Ibid.*, 7. Quis ille nobis intellegendus pater ? (Cf. *Luc*, XV, II et s.) Deus scilicet ; tam pater nemo, tam pius nemo.

Pud., II, I et s.

« Ceterum Deus, inquiunt, bonus et optimus, et misericors et miserator et misericordiae plurimus, quam omni sacrificio anteponit, non tanti ducens peccatoris mortem quam paenitentiam... Talia et tanta futilia eorum, quibus et Deo adulantur et sibi lenocinantur, effeminantia magis quam uigorantia disciplinam, quantis et nos et contrariis possumus repercutere, quae et Dei seueritatem intemptent et nostram constantiam prouocent ! Quia etsi bonus natura Deus, tamen et iustus... Deus zelotes, et qui non deridetur, etc. — Cf. X, 8. « Sed hoc uolunt psychici, et Deus iustus iudex eius peccatoris paenitentiam malit quam mortem, qui mortem paenitentia maluit. Quod si ita est, peccando promeremur. » XVIII, 16. Ita clementia illa Dei malentis paenitentiam peccatoris quam mortem, ad ignorantes adhuc et adhuc incredulos spectat.....

Que l'on compare encore les deux déclarations ci-dessus :

Paen., x, 6.	*Pud.*, xix, 26.
Atque illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, *Christus patrem deprecatur*. Facile impetratur semper, quod filius postulat.	Horum (peccatorum) ultra exorator non erit Christus.

Ce que Tertullien déteste et combat dans le *de Pudicitia*, ce n'est pas seulement un acte épiscopal blâmable à son gré, une mitigation inopportune et désastreuse introduite dans la discipline pénitentielle ; c'est le Tertullien d'autrefois, le Tertullien d'avant le montanisme, le Tertullien relativement circonspect, et soucieux de maintenir ses exigences dans de justes limites. Le *de Pudicitia* est un désavœu sans réserve qu'il s'inflige à lui-même, c'est un antidote qu'il fournit à ses propres enseignements.

Pour justifier son revirement, on s'attend à le voir invoquer, parmi d'autres raisons, des raisons d'ordre historique. Si, comme on le veut parfois, le rigorisme était traditionnel dans l'Église, et que Calliste eût été le premier à réintégrer les pécheurs coupables de luxure, comment la dialectique de Tertullien, si prompte à pousser au combat tout argument solide ou spécieux, a-t-elle pu négliger à ce point celui-là, où eût éclaté le triomphant accord de la *consuetudo* avec la *ratio ?* Le fait est que, sauf un appel assez sommaire au fameux « Décret des apôtres », nulle part il n'objecte à Calliste un raisonnement comme celui-ci : « Jamais l'Église n'a rendu la *communicatio* à un *moechus* ou à un *fornicator*. C'est donc ma cause que la tradition constamment observée favorise ; et du même coup elle te condamne. »

Voilà une constatation assez inattendue qui nous amène à déterminer, dans la mesure où elle peut l'être, la véritable portée de l' « édit » de Calliste. Il ne s'agit pas de retracer ici

les étapes de l'évolution de la Pénitence, mais seulement de rappeler ce qui peut éclairer la discussion présente.

Une illusion commune à la plupart des critiques qui ont essayé de raconter l'histoire de la discipline pénitentielle consiste à l'envisager comme si le développement de cette discipline s'était déroulé dans toutes les Églises d'une façon exactement parallèle. On croirait, à les entendre, que toute modification en ce domaine s'opérait uniformément, par voie d'ordonnance générale.

C'est là une conception peu exacte, que démentent plusieurs témoignages très anciens.

Rappelons-nous, par exemple, la lettre déjà citée de Denys de Corinthe aux Églises d'Amastris et du Pont, qu'Eusèbe a, non pas transcrite, mais résumée dans son *Histoire ecclésiastique*, IV, XXIII, 6 [1].

Cette lettre, écrite aux environs de 170 — en tous cas dans la seconde moitié du IIme siècle — est significative : il en ressort clairement que les Églises d'Amastris et du Pont observaient à l'égard des chrétiens prévaricateurs une attitude plus sévère que Denys lui-même dans sa propre Église. Autrement, Denys aurait jugé superflu de leur recommander plus de clémence.

Ce particularisme local est encore attesté par une remarque incidente de saint Cyprien, laquelle vaut, comme on s'en rendra compte, pour une période antérieure à Cyprien lui-même. Cyprien cherche à justifier devant Antonianus (un évêque de Numidie) le pardon octroyé aux *lapsi* pénitents, et à le rassurer sur les conséquences de ce pardon au point de vue de la moralité générale de l'Église.

« Aux adultères aussi, nous concédons un temps de péni-
« tence, nous leur accordons la paix. Et cependant la vir-
« ginité n'en meurt pas pour cela dans l'Église ; de ce que

[1] Voir plus haut, p. 148.

« pénitence et pardon sont octroyés à l'adultère, cela n'en-
« tame point la vigueur de la continence... A dire vrai, sous
« nos prédécesseurs, certains évêques de notre province, ici
« même, ont été d'avis qu'il ne fallait pas donner la paix aux
« adultères ; ils leur ont fermé totalement l'accès à la péni-
« tence. Ils ne se sont pas écartés pour autant de l'ensemble
« des évêques, leurs collègues ; l'obstination de leur rigueur
« ou de leur sévérité ne leur a pas fait rompre l'unité de
« l'Église catholique, comme si, sous prétexte que d'autres
« accordaient la paix aux adultères, celui qui ne l'accordait
« pas dût se séparer de l'Église. Sans que se relâche le lien
« de la concorde, et laissant intact le sacrement indivisible
« de l'Église catholique, chaque évêque combine et règle sa
« manière de faire, sauf à rendre compte à Dieu de son
« administration » [1].

Cette diversité de procédure (tel est exactement le sens du mot *actus*) [2] en ce qui concerne l'adultère se manifestait donc d'Église à Église dans les limites d'une seule province, « *istic in provincia nostra* ». A plus forte raison devait-il y avoir d'importantes divergences de province à province, de contrée à contrée, selon que les influences rigoristes, ou les influences, sinon laxistes, du moins compatissantes, s'acquéraient la prépondérance.

Il serait intéressant de pouvoir préciser l'époque à laquelle se réfère l'indication de saint Cyprien. Il dit seulement « apud

[1] Saint Cyprien, *Ep.* LV, 20-21 (HARTEL, p. 637-8) : « Nam et moechis a nobis paenitentiae tempus conceditur et pax datur. Non tamen idcirco uirginitas in ecclesia deficit, nec quia adultero paenitentia et uenia laxatur, continentiae uigor frangitur... Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in prouincia nostra dandam pacem moechis non putauerunt, et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae Ecclesiae unitatem uel duritiae uel censurae suae obstinatione ruperunt, ut, quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de Ecclesia separaretur. »

[2] Voy. le début de la réponse de Trajan à Pline, à propos des chrétiens de Bithynie (*Epistularum Liber*, X, 97) « *Actum* quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. »

antecessores nostros ». Nous connaissons mal la série épiscopale de Carthage [1] : au surplus, le vague même de l'expression laisse penser que le fait signalé s'était prolongé pendant assez longtemps.

Ce premier point une fois établi, voici quelques exemples où nous voyons certaines Églises réintégrer des pécheurs dans la communion qu'ils ont perdue par les prévarications les plus coupables. — Clément d'Alexandrie cite dans son *Quis diues saluetur*, § XLII le cas d'un jeune homme que saint Jean avait remarqué pour ses heureuses dispositions et qu'il avait spécialement confié à l'évêque d'une ville voisine d'Éphèse. En dépit de ce haut patronage, le jeune homme tourna mal, s'abandonna à toutes sortes de désordres et devint même chef de brigands. Désolé d'une si lamentable chute, Jean alla le relancer jusque dans son repaire, réussit à le reconquérir par ses supplications paternelles, le ramena à la ville « et ne s'en alla point, dit-on, avant de l'avoir rétabli dans l'Église, grand exemple de véritable pénitence, grand spécimen de régénération. » On lit dans le *de Praescriptione* de Tertullien, XXX, I et s. : « Marcion et « Valentin vécurent à peu près sous le règne d'Antonin, « Ils crurent d'abord à la doctrine catholique dans l'Église « romaine sous l'épiscopat du bienheureux Éleuthère, « jusqu'au jour où leur curiosité toujours inquiète, par « où ils corrompaient leurs frères mêmes, les en fit expulser « *par deux fois*, Marcion avec les deux cent mille sesterces « qu'il avait apportés à l'Église. Puis, exilés dans une séparation perpétuelle, ils dispersèrent le venin de leurs doctrines. Enfin, Marcion, ayant confessé son repentir, accepta « la condition à laquelle fut subordonné l'*octroi de la paix*, « à savoir de ramener à l'Église ceux qu'il avait entraînés « par ses leçons à leur perte. Mais la mort ne lui en laissa pas « le temps. » Voici maintenant un témoignage de saint Irénée [2].

[1] Cf. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. II, p. 5.
[2] *Adu. Haer.*, III, IV, 3 (P. G., VII, 856).

« Cerdon, devancier de Marcion et contemporain d'Hy-
« ginus, le neuvième évêque de Rome, étant entré dans
« l'Église et ayant fait l'exomologèse, passa sa vie ainsi,
« tantôt donnant un enseignement clandestin, tantôt faisant
« de nouveau l'exomologèse, tantôt accusé par ceux à qui
« il enseignait l'erreur, et se séparant de la société de ses
« frères. »

Ailleurs Irénée rapporte l'histoire de certaines femmes qui, séduites par les charlatans du Gnosticisme, « se convertirent ensuite à l'Église de Dieu et avouèrent le fait en même temps que toute leur erreur [1]. » Qu'on se rappelle aussi un épisode, déjà raconté plus haut, de l'affaire des martyrs lyonnais, en 177. Peu après l'arrestation d'un premier groupe des chrétiens de Lyon, une dizaine parmi eux renièrent leur foi, « avortèrent », comme dit le rédacteur (ἐξέτρωσαν, Eusèbe, *H. E.* V., I, 11). Au surplus, cette faiblesse ne les sauva pas : accusés de crimes de droit commun, ils furent jetés en prison avec ceux qui étaient demeurés inébranlables (V, I, 33). Ceux-ci profitèrent du délai qui courut entre la consultation adressée à l'empereur par le légat, et le rescrit de Marc-Aurèle, pour travailler les renégats, et bientôt, « par les vivants la vie revint aux morts ». Ils confessèrent devant le légat leur foi reconquise, et furent comme les autres « réunis à l'Église » [2]. — Enfin, si l'on en croit un anonyme cité par Eusèbe (*H. E.* V, XXVIII), il arriva, sous le pape Zéphyrin, qu'un confesseur nommé Natalis se laissa gagner par Asclépiodote et Théodote le banquier, tous deux disciples de Théodote le corroyeur, et devint évêque de la secte hérétique des monarchiens. Il se convertit sous l'influence de certaines visions [3] ; il alla se

[1] *Adu. Haer.*, I, VI, 3 ((P. G., VII, 508).

[2] *H. E.*, V, I, 45 et 49 (SCHWARTZ, éd. minor, p. 179).

[3] *H. E.*, V, XXVIII, 12 « ... δείξαντά τε τοὺς μώλωπας ὧν εἴληφεν πλήγων μόλις κοινωνηθῆναι. » Les coups dont il s'agit ici ne sont pas ceux qu'il aurait reçus lors de sa « confession » devant le juge : mais bien plutôt

jeter aux pieds de Zéphyrin, de son clergé, des laïques même, et il fut enfin réconcilié.

Il n'est aucun de ces faits qui n'ait prêté à controverse [1], et il n'en est aucun en effet où l'on ne puisse élever des doutes ou formuler des réserves sur l'exactitude, le sens de certains détails. Pourtant si l'on joint à ces témoignages répétés, d'une part la déclaration d'Hermas sur la femme adultère, d'autre part l'invitation sans réserve par laquelle, dans la seconde partie du *de Paenitentia*, Tertullien convie les pécheurs à profiter de la *paenitentia secunda*, on incline à admettre que le rigorisme fut loin de triompher, au moins dans un certain nombre d'Églises, jusque vers la fin du second siècle.

Mais voici qu'une sérieuse difficulté se présente, que certains arguments de Tertullien dans le *de Pudicitia* font surgir devant nous.

Relisons, par exemple, le chapitre v. Tout le raisonnement de Tertullien tend à démontrer qu'il existe une solidarité étroite entre l'idolâtrie et l'homicide, d'une part, l'adultère, d'autre part, solidarité qui résulte de la place assignée par Dieu dans le Décalogue à la prohibition de l'adultère. Qu'en conclut-il ? Il en conclut ceci :

« Qui donc, en voyant l'adultère enfermé dans de tels « flancs, étayés de telles côtes, ira l'arracher de ce qui, cor- « porellement, tient à lui, de la connexité des crimes qui « l'avoisinent, de l'embrassement des forfaits qui y touchent, « pour le faire bénéficier seul du fruit de la pénitence [2] ? »

ceux dont les « saints anges » l'ont, dans une de ses visions, chargé pendant toute une nuit (*ibid.*).

[1] Voy. sur le cas de Marcion et de Valentin, Stufler, ZKT., XXXI (1907), p. 443 ; sur les faits cités par saint Irénée, Tixeront, *Hist. des Dogmes*, I, p. 364 ; Stufler, ZKT., XXXI, p. 440 ; 447-8 ; XXXII (1908), p. 491 ; H. Koch, ZNW., IX (1908), p. 37 et s. ; sur l'épisode des martyrs lyonnais, Stufler, ZKT., XXXI, p. 444 ; sur Natalis, H. Koch, ZNW., IX, p. 37.

[2] v, 8 : Quis eam (moechiam) talibus lateribus inclusam, talibus costis circumfultam, a cohaerentium corpore diuellet, de uicinorum criminum

« Ou le secours de la pénitence doit lui être refusé [déclarent « l'idolâtrie et l'homicide, en une sorte de prosopopée], ou « nous devons y participer ; ou bien nous le gardons avec « nous, ou bien nous suivons son sort. » Et plus loin [1] : « Que fais-tu, discipline si complaisante et si humaine ?... « Tu condamnes définitivement l'idolâtrie et l'homicide, mais « tu tires du milieu d'eux l'adultère qui vient après l'idolâtrie, « qui précède l'homicide, qui est le collègue de l'un et de « l'autre ? »

Notons encore le début du chapitre suivant. Tertullien y demande à son adversaire au nom de quelles autorités divines il ouvre la porte de la pénitence « *soli moechiae et in ea fornicationi* ». Il reviendra sur l'illogisme de cette manière d'agir au chapitre XXII et il dépensera ses sarcasmes les plus mordants à démontrer que la mansuétude limitée des catholiques est injuste ; que « tout système qui rend la paix « ecclésiastique à l'adultère et au fornicateur doit également « se montrer facile à l'homicide et à l'idolâtre pénitents, « à l'apostat (cela va de soi), et naturellement aussi à celui « que l'étreinte de la torture a vaincu dans le combat du « martyre » [2].

nexu, de propinquorum scelerum complexu, ut solam eam secernat ad paenitentiae fructum ? »

[1] *Ibid.*, 15 : Quid agis, mollissima et humanissima disciplina? Idolatren... et homicidam semel damnas, moechum uero de medio excipis, idololatrae successorem, homicidae antecessorem, utriusque collegam.

[2] XXII, 11 : Quaecumque auctoritas, quaecumque ratio moecho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidae et idolatrae paenitentibus subuenire, certe negatori et utique illi quem in praelio confessionis tormentis colluctatum saeuitia deiecit. — Citons encore, par surcroît, le § VI, 8-10. Tertullien y signifie à la partie adverse qu'elle n'a pas le droit de faire état de l'ancienne Loi, partiellement abolie par la Loi nouvelle ; car si elle entendait s'en prévaloir, elle serait obligée d'accepter des conséquences que, certainement, elle réprouve. Ces conséquences, quelles sont-elles ? « Tu accorderas donc à l'*idolâtre* et à l'*apostat* son pardon, parce qu'autant de fois le peuple juif commit ces fautes, autant de fois nous voyons qu'il fut rétabli dans son premier état. Tu rendras la communion à l'*homicide*, parce qu'Achab... etc. ; tu pardonneras aussi l'*inceste*

Toute cette argumentation manque de base, si l'on ne veut pas admettre qu'à cette époque, beaucoup d'Églises excluaient de la pénitence régulière, à issue certaine, l'idolâtrie, l'homicide, les délits charnels d'une gravité exceptionnelle, — et aussi l'apostasie. Au surplus, Tertullien l'affirme catégoriquement, des deux premières de ces fautes « ...*Neque idololatriae, neque sanguini pax ab ecclesiis redditur* (XII, 11).

Esser s'est efforcé d'annuler le crédit que Tertullien mérite en l'espèce. Il rappelle combien sa polémique est passionnée, violente, haineuse, capable de toutes les déformations ; et il en conclut qu'on aurait tort de prendre pour argent comptant les affirmations intéressées d'un sophiste aussi peu scrupuleux sur le choix de ses moyens [1].

Oui, sans doute, Tertullien est un avocat, et qui plaide sa propre cause. Mais comment croire qu'il eût osé construire avec de pures imaginations le raisonnement qu'il met une telle insistance à opposer à ses adversaires ? Autre chose est de se livrer à des acrobaties d'exégèse et d'interpréter sans probité des textes, autre chose de mentir sur des faits contemporains, en un domaine accessible à tous. Dans un

à cause de Loth ; les *fornications compliquées d'inceste* à cause de Judas, et les *noces souillées par la prostitution* à cause d'Osée ; tu excuseras, non pas seulement la réitération du mariage, mais la *polygamie* elle-même, à cause de nos pères. Car il est juste d'accorder indistinctement aujourd'hui encore le pardon à toutes les fautes autrefois pardonnées, si l'on réclame pour l'adultère en se prévalant de quelque exemple ancien. » — Même mode de raisonnement au chap. IX, 9.

[1] *Der Katholik*, t. XXXVII (1908), p. 95 et s. Cf. aussi d'ALÈS, *Théol. de saint Hippolyte*, p. 43 : « Si l'on considère la virulence extraordinaire du pamphlet, les procédés d'argumentation familiers à Tertullien en colère, l'absence d'arguments historiques à l'appui de cette boutade, enfin le soin que prend l'auteur de demander à l'Écriture des textes pour condamner l'impudique sans espoir de rémission, la preuve [que l'Église déployait alors une égale et inexorable sévérité envers l'adultère, l'homicide, l'apostasie] paraîtra fort douteuse. Tertullien a payé d'audace... » *Id.*, dans RHE., 1912, 626 et s. De même STUFLER, ZKT., XXXI (1907), p. 438 et s. ; XXXII (1908), p. 36 et s. — Et déjà MORIN, *Comm. hist. de Admin. Sacr. Paenit.*, IX, 20, p. 673 et s.

cas, la supercherie pouvait passer inaperçue ; dans le second cas, elle se fût décelée du premier coup aux regards les moins attentifs. Les catholiques auraient eu beau jeu à démolir d'aussi imprudentes et impudentes contre-vérités. Il leur eût suffi pour cela de rappeler la pratique courante des Églises. La suspicion générale qui plane (et non sans raison) sur la bonne foi de Tertullien ne suffit pas à disqualifier en l'espèce le témoignage réitéré qu'il apporte. Tout au plus pourrait-on concéder qu'il ait tu à dessein les exceptions que la modération de certains évêques introduisaient sans doute dans la règle générale, ou en voie de se généraliser [1].

Mais cette règle elle-même devait être de création récente, puisque ni Hermas ni le Tertullien du *de Paenitentia* n'avaient eu cure de l'appliquer. Il me paraît donc probable qu'il se produisit dans les premières années du IIIme siècle, un resserrement de la discipline pénitentielle, et qu'en beaucoup d'endroits un régime de sévérité se substitua à un régime de relative douceur. — Les causes de cette aggravation, on les pourrait chercher d'abord dans la nécessité qui s'imposait de plus en plus aux évêques de réagir contre l'abaissement de température morale déterminé dans les communautés par le flot des nouveaux convertis. On entend sur ce point les doléances des témoins les plus clairvoyants [2]. — Puis,

[1] Je formule cette réserve en songeant au texte déjà cité (p. 425) de saint Cyprien, où l'on entrevoit cette diversité des tempéraments épiscopaux engendrant une diversité de procédure.

On remarquera que Tertullien, qui range très nettement l'hérésie dans la catégorie des fautes qui doivent attendre de Dieu seul leur pardon, (*Pudic.*, XIX, 6) n'indique nulle part que les Églises la considérassent effectivement comme irrémissible. Il ne vise donc pas à leur faire endosser à tout prix les pratiques proprement montanistes. — Cet argument me paraît avoir une réelle valeur : toutefois je le relègue dans cette note, car on pourrait objecter que Tertullien limite son frauduleux effort à l'idolâtrie et à l'homicide à cause de l'appui qu'il pense tirer du « Décret des Apôtres ».

[2] Cf. Origène, *in Jer.*, IV, 3 (P. G., XIII, 288 ; KLOSTERMANN, p. 25) et *in Mt.*, XVII, 24 (P. G., XIII, 1548). Voici le texte de l'*in Mt.* : Καὶ εἴ τις γε κατανοήσαι τὰ πολυάνθρωπα ἀθροίσματα τῶν, ἵνα ἁπλουστέρον ὀνομάσω,

en dépit de l'opposition que suscitait le Montanisme, la rigidité dont faisaient profession ses adeptes dut piquer d'émulation ceux mêmes qui demeuraient réfractaires à ses prétendues prophéties. Sans doute admit-on, non pas certes toutes les prohibitions montanistes, mais au moins cette réserve des trois cas qui semblait trouver dans le « décret » du Concile de Jérusalem un fondement apostolique. De là des discussions très vives, d'ardentes polémiques, qui conduisirent Calliste à établir en termes formels la réglementation à laquelle il entendait se conformer lui-même, et souhaitait que les autres Églises se conformassent. Pour éviter l'apparence même du relâchement, Calliste ne modifiait que sur deux articles la pratique qui tendait à s'installer ou qui l'était déjà, à savoir sur la *fornicatio* et la *moechia*. Et dans son désir de mettre fin à des débats qui avaient assez duré à son gré, il justifiait sa décision par des considérants empruntés soit à l'Écriture, soit aux prérogatives de l'Église en général et de l'Église romaine en particulier.

A tout prendre, c'est contre le Montanisme qu'il se prononçait catégoriquement. La décision fut passionnément commentée et exploitée à Carthage [1]. Nouvel échec qui,

ἐκκλησιῶν καὶ ἐξετάσαι, πόσοι μὲν οἱ βιοῦντες ἐπιεικέστερον καὶ μεταμορφούμενοι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, πόσοι δὲ οἱ ῥαθυμότερον πολιτευόμενοι καὶ συσχηματιζόμενοι τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἴδοι ἂν ὅτι χρήσιμός ἐστιν ἡ λέγουσα τοῦ σωτῆρος φωνή· « Πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δ'ἐκλεκτοί ». « Si l'on jette un regard sur les agglomérations populeuses des églises — car il faut parler net —, et qu'on examine combien il y a de gens qui mènent une vie meilleure et qui aient été transformés par un renouvellement de leur âme, combien, d'autre part, dont la conduite insouciante se modèle sur ce siècle-ci, c'est alors qu'on verra l'utilité de la parole du Sauveur : « Il y en a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. »

[1] Dans le *de Pud.* Tertullien interpelle tantôt un adversaire déterminé, tantôt un groupe d'opposants (Voy. d'une part *Pud.*, VII, 1, 6, 8 ; X, 9, 10, 11 ; XIII, 7 ; XXI, 5, 9 ; XXII, 1 ; et d'autre part *Pud.*, III, 1, 3 ; VI, 7 ; X, 1 ; XIII, 1) : cette alternance révèle la coalition des forces anti-montanistes, dès longtemps agissantes et auxquelles la mesure de Calliste avait apporté une aide dont elles ne purent qu'exulter.

en une matière d'une importance autrement considérable que celle de la réitération du mariage ou de l'obligation du jeûne, dut être particulièrement sensible aux tenants de la prophétie nouvelle, et suscita la riposte du vieux champion exaspéré.

Mais il nous faut voir maintenant comment s'était constitué le système montaniste de la pénitence, si on l'envisage dans le *de Pudicitia*, et ce que Tertullien a pu y introduire d'éléments personnels et nouveaux.

Tertullien considère les péchés sous deux aspects : selon leur gravité, et selon le traitement disciplinaire qui doit leur être appliqué.

Du point de vue de leur gravité, il les divise : *a*) en *capitalia* [1], *mortalia* [2], *maiora* [3], *exitiosa* [4], *graviora* [5] (la portée de ces diverses expressions est sensiblement la même) ; *b*) en *media* [6], *mediocria* [7], *modica* [8], *leviora* [9].

Du point de vue du traitement disciplinaire (mot à mot : de leur issue, *exitus* II, 12) en *irremissibilia* [10] ou *inconcessibilia* [11], et *remissibilia* [12].

Cette seconde division n'a, bien entendu, de valeur que par rapport aux baptisés, puisque le baptême efface toutes les fautes quelles qu'elles soient [13].

[1] XIX, 20 ; XXI, 14.
[2] III, 13 ; XIX, 28 ; XXI, 2.
[3] XVIII, 17.
[4] XIX, 25.
[5] XIX, 25.
[6] I, 19.
[7] VII, 20.
[8] I, 19.
[9] XVIII, 17.
[10] II, 12, 14, 15 ; XVI, 5 ; XVIII, 17.
[11] IX, 20.
[12] II, 12, 14, 16.
[13] Cf. XVI, 5 : « Quanto delicta ista *ante lauacrum* accepto facit, tanto *post lauacrum* irremissibilia constituit, siquidem denuo ablui non licet. »

Aux yeux de Tertullien, le problème se pose ainsi. Tout péché constitue une dette. Cette dette ne peut être acquittée que de deux façons : pour les péchés rémissibles, par une *castigatio* (tout à fait analogue à l'*exomologesis* décrite dans le *de Paenitentia*) [1] qui aboutit à la *uenia;* pour les péchés irrémissibles par une *damnatio* qui est le point de départ de la *poena* expiatoire [2]. Il s'appuie pour cette division sur *I Jean*, v, 16.

C'est encore à la distinction johannine qu'il se réfère au chapitre XIX, 23 et s. Là il entre dans quelques détails sur la nature des péchés qu'il range sous telle et telle rubrique. — Il considère comme rémissibles les *delicta cotidianae incursionis*, tels que la colère, les voies de fait, la médisance, les serments faits à la légère, les manquements à la foi donnée, les mensonges officieux. A cette liste on peut ajouter celle qu'il dresse VII, 15, savoir : l'assistance aux spectacles sous leurs formes diverses et aux fêtes païennes, la collaboration aux cérémonies idolâtriques, le reniement et le blasphème dans les cas les moins caractérisés. Il considère comme irrémissibles l'homicide, l'idolâtrie, le vol, le reniement, le blasphème, l'adultère, la fornication [3]. Il ajoute : *et si qua alia violatio templi Dei* [4] : il faut entendre l'expression *templum Dei* dans le même sens où l'avait prise saint Paul

[1] *Pud.*, V, 14 ; XIII, 7 ; cf. *Paen.*, IX, 3-5.

[2] *Pud.*, II, 13.

[3] On peut comparer *de Bapt.* IV (Œ., I, 623 ; RW., 204) « Nemo super cutem portat maculam *idololatriae* aut *stupri* aut *fraudis.* » *Idol.* I (Œ., I, 68 ; RW., 31) ; il énumère *idololatria, homicidium, adulterium* et *stuprum, fraus,* en tant que *crimina exitiosa :* puis il y joint, comme étant de gravité moindre : *concupiscentiae saeculi, lasciuiae et ebrietates, iniustitia, uanitas, mendacium. Ibid.*, XI (Œ., I, 84 ; RW., 40), il cite, outre l'*idololatria*, le *stuprum* et l'*homicidium.*

Dans l'*Adu Marcionem*, IV, 9 (Kr., p. 441, l. 29), traité montaniste, il compte sept péchés mortels : idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Si l'on compare cette liste à celle du *de Pud.*, on s'aperçoit que la *negatio* y manque, et qu'il ajoute le *falsum testimonium.*

[4] *Pud.*, XIX, 25.

(*I Cor.*, III, 16) : corps humain sanctifié par le baptême, que profane toute faute charnelle [1].

Cette distinction entre *peccata remissibilia et peccata irremissibilia* a-t-elle, dans la pensée de Tertullien, une valeur simplement disciplinaire et juridique, susceptible d'être modifiée selon les nécessités des temps ? Les expressions dont il se sert ne permettent pas de penser qu'il reconnaisse à l'Église le droit, même théorique, de pardonner les *peccata irremissibilia*. C'est là un point capital sur lequel j'aurai à revenir. Il considère la *potestas soluendi et alligandi* comme une prérogative divine [2]. Les catholiques se l'arrogent : mais Tertullien estime que cette main-mise constitue une audacieuse usurpation [3].

Dès lors, la procédure disciplinaire qui lui apparaît comme seule correcte s'établit ainsi.

Il insiste fort peu sur les *delicta cotidianae incursionis* : son attention se portant tout entière sur l'autre catégorie de péchés, les péchés graves, seuls en litige, se détourne par là même de ces délits sans importance. Il indique toutefois qu'ils obligent à la pénitence, et il admet que cette pénitence, soit

[1] PREUSCHEN, *T.-s. Schriften...* p. 31 et 35, et ROLFFS, *Ind.-Edict...*, p. 45, ont interprété, mais à tort : injure faite à la communauté chrétienne. L'interprétation authentique se dégage clairement de *Pud.*, VI, 17 ; XVI, 1. — On rencontre aussi la locution *peccata in Deum* (II, 10 ; XXI, 2, 15) que d'autres écrivains ecclésiastiques ont également employée. M. HARNACK, DG., (I [3], 407 n. [I [4], 444 n.]) déclare qu'il n'en aperçoit pas clairement la portée. Peut-être désigne-t-elle les péchés tels que l'idolâtrie, l'apostasie, le blasphème, qui pouvaient être considérés comme attentats directs contre Dieu. (Cf. ESSER, *die Bussschr...*, p. 17 ; d'ALÈS, RHE., 1912, p. 250).

[2] *Pud.*, III, 3... Quantum autem ad nos, *qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia*, non frustra agetur (paenitentia).

[3] *Ibid.*, XVIII, 17. Quod si clementia Dei ignorantibus adhuc et infidelibus competit, utique et paenitentia ad se clementiam inuitat, salua illa paenitentiae specie post fidem, quae aut leuioribus delictis ueniam ab episcopo consequi poterit *aut maioribus et irremissibilibus a Deo solo.* — Cf. XIX, 6 ; XXI, 17 : Domini enim, non famuli, est ius et arbitrium ; Dei ipsius, non sacerdotis. *Ibid.*, III, 3... Huius quoque paenitentiae fructum, *id est ueniam, in sua potestate usurpauerunt.*

close par le pardon de l'évêque, *ueniam ab episcopo consequi poterit* [1].

Puis il passe aux fautes capitales qui, susceptibles d'être lavées dans l'eau du baptême, deviennent irrémissibles chez le baptisé, puisque aussi bien il ne faudrait rien de moins qu'un nouveau baptême pour les effacer [2].

Quelle est donc la situation du chrétien coupable d'une faute de cette sorte ?

A lui aussi le devoir de la pénitence s'impose d'une façon absolue [3]. Mais cette pénitence ne ressemble à l'expiation consécutive aux *delicta cotidianae incursionis* que par les épreuves qu'elle comporte. Elle n'est pas comme celle-ci une faveur [4], en tant que moyen assuré d'obtenir la *pax ecclesiastica*. Elle est seulement le signe du renoncement au péché [5]. Au moment où le pécheur s'y engage, il sait que tout espoir lui est interdit d'une *restitutio* que la hiérarchie n'a pas qualité pour lui accorder. La pénitence ne comporte pas de pardon, *uenia caret* [6], tout au moins ici-bas. Sa vie durant, il restera cantonné sur le seuil de l'Église, exposé aux regards de tous, dans l'accoutrement désolé des pénitents [7]. Et par delà tant de misères, sans doute la *damnatio* finale l'attend-elle, une fois tombé entre les mains de Dieu, auprès duquel, pour de telles fautes, le Christ lui-même n'interviendra pas [8], et qui a prononcé contre elles de si

[1] Voir le texte complet ci-dessus, p. 436, n. 3.

[2] *Pud.*, XII, 1 ... Quanto delicta ista ante lauacrum accepto facit, tanto post lauacrum irremissibilia constituit, siquidem denuo ablui non licet. — Cf. *Pud.*, XII, 1.

[3] *Pud.*, XIX, 6. Haec... erit paenitentia, *quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis*, sed de uenia Deo reseruamus.

[4] Noter le *paenitentia* DONENT. IX, 20 ; le *secundam paenitentiam* PROMISSAM, XX, 5.

[5] *Pud.*, X, 14. Cf. XIX, 6, où il faut lire *in finem moechiae*, et non *in fidem moechiae*, qui ne comporte aucun sens satisfaisant.

[6] Cf. *Pud.*, III, 1.

[7] *Pud.*, I, 21.

[8] *Pud.*, XIX, 26.

formelles réprobations [1]. Tout demeure suspendu à ce verdict divin : c'est le juge d'outre-tombe, lui seul, et non l'Église impuissante et incompétente, qui prononcera sur son cas. Au pécheur de l'apitoyer, s'il le peut, à force de mortifications et de larmes. Car une chance lui reste, bien faible, bien hypothétique, de fléchir le courroux de Dieu par la persévérance de son repentir [2].

Pour certaines fautes charnelles d'une malignité spéciale, telles que les vices contre nature, la discipline montaniste amenuisait cette chance jusqu'à l'annuler presque totalement. Exclus de tout l'édifice de l'Église, les délinquants l'étaient par là même des formes régulières de la pénitence : les perspectives assurées de l'enfer s'ouvraient pour eux dès ce monde-ci [3].

Jusqu'ici le système est assez cohérent dans ses diverses parties. On n'y aperçoit guère qu'un élément contradictoire à l'ensemble : c'est cette licence accordée à l'évêque de pardonner les fautes légères. Si vraiment, comme Tertullien aime à le répéter, *solus Dominus delicta concedit* [4], comment l'évêque ose-t-il anticiper sur ce pardon ? D'où le prend-il, pour exercer un tel droit, droit divin par essence ? M. Adam [5]

[1] *Pud.*, XVI, 4.

[2] Cf. *Pud.*, III, 3 et s. — Cette analyse, que je crois exacte, démontre l'exagération du principe posé par ESSER (*der Katholik*, 1907, achtes Heft, p. 194) : « Tertullien ne connaît pas de pardon devant Dieu qui n'entraîne la communion avec l'Église. » Au chap. III, Tertullien distingue précisément l'infécondité de la pénitence ici-bas, sa fécondité là-haut : et si pacem hic non metit, apud Dominum seminat (III, 5). — En dehors de la problématique indulgence divine, Tertullien, notons-le, signale rapidement une autre ressource pour le pécheur aux abois : c'est le martyre, dispensateur de toutes les réhabilitations (*Pud.*, IX, 21), le martyre, second baptême, aussi efficace que le premier (*Ibid.*, XXII, 9-10).

[3] *Pud.*, IV, 5. Reliquas autem libidinum furias impias in corpora et in sexus ultra iura naturae (cf. *Romains*, I, 24), non modo limine, uerum omni ecclesiae tecto submouemus, quia non sunt delicta, sed monstra.

[4] *Pud.*, III. 3.

[5] *Kirchenbegriff T-s.*, p. 221.

a supposé que, dans la conception de Tertullien, l'évêque n'était pas intermédiaire sacramentel, mais seulement *témoin* de la pénitence loyalement accomplie, et héraut de la pitié divine désormais assurée. Tertullien n'indique pourtant aucune limitation de ce genre : bien plus, le tour qu'il emploie, par son parallélisme significatif, assimile le pardon de l'évêque au pardon divin, comme également efficaces, chacun dans sa sphère propre [1]. Il inflige ici un accroc évident à la logique de ses conceptions.

Le chapitre XXI, un des plus importants du traité, offre des difficultés particulières. On y rencontre certaines affirmations qui semblent d'abord incompatibles avec la théorie pénitentielle jusque-là développée.

Examinons-le d'assez près.

Tertullien s'en prend directement à la prétention de Calliste, lequel revendiquait le pouvoir des clés pour lui-même, et pour « toute Église qui se rattache à Pierre » [2], en vertu du « *Quaecunque alligaveris* ». Cette prétention, Tertullien la réfute au moyen d'un raisonnement fort subtil.

Il part de la considération suivante : les péchés ne peuvent être remis qu'en vertu d'une *potestas*, dignité toute personnelle qui est une émanation directe de l'Esprit, autrement dit de Dieu [3], et qui se manifeste par le don des révélations et des miracles. Les apôtres avaient la *potestas* ; les prophètes la possédaient également [4]. Il n'est que de savoir qui peut légitimement revendiquer leur héritage.

Ce n'est évidemment pas Calliste. Il n'y a aucun titre.

[1] Texte cité plus haut, p. 436, n. 3.

[2] Ad omnem ecclesiam Petri propinquam, XXI, 9.

[3] *Pud.*, XXI, 1 : « Sed rursum quid potestas ? Spiritus, Spiritus autem Deus. » Le texte de ce passage est altéré (Voy. Œ., I, 842 ; RW., 268. ESSER propose assez ingénieusement (*der Katholik*, 1902, II, p. 201, n.) « Potestas assignat desursum quod potest Spiritus. Spiritus autem Deus. » La conjecture trouve un certain appui dans l'Écriture : v. g. JACQUES, I, 17 ; III, 15.

[4] *Ibid.*, XXI, 1, 4, 5.

Son seul rôle est de veiller au maintien de la discipline : il a reçu en partage les *officia disciplinae* [1]. Donc il a tort de se prévaloir du *Quaecunque alligaveris* ou du *Tibi dedi claves*, car le pouvoir de lier et de délier a été confié à Pierre personnellement. « De quel droit détruis-tu et travestis-tu, lui demande Tertullien, l'intention manifeste du Sauveur qui a conféré ce privilège à Pierre *personaliter ?* « C'est sur *toi*, a-t-il dit, que je bâtirai mon Église ». « Je te donnerai les clés *à toi* » et non pas à l'Église, et « Tout ce que *tu* auras délié ou lié », non tout ce qu'*ils* auront délié ou lié » [2].

Au surplus, l'emploi que Pierre en a fait prouve qu'il ne s'agissait nullement, pour lui, d'en user au bénéfice des fautes capitales ; et, en eût-il usé à leur bénéfice, c'eût été en vertu de sa *potestas* spéciale et inimitable [3].

Or, du moment que *potestas=spiritus*, la *potestas* ne peut appartenir qu'à des « spirituels », héritiers directs des apôtres et des prophètes. Elle est, de sa nature, éminemment charismatique, et ressortit à ceux que désigne quelqu'un des dons extraordinaires dont apôtres et prophètes eurent le privilège [4].

Ici les catholiques objectaient un principe auquel il est probable que Calliste lui-même avait eu recours dans son « exposé des motifs ». « L'Église, disaient-ils, a le pouvoir de remettre les péchés ». — « Je le reconnais, riposte Tertullien, et je le veux plus volontiers encore que toi, moi qui ai dans les prophètes nouveaux le Paraclet lui-même qui dit : « L'Église a le pouvoir de remettre les péchés ; mais

[1] XXI, 6. Quod si disciplinae solius officia sortitus est, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exibens, cares ea uirtute cuius est indulgere ?

[2] XXI, 10. Qualis es, euertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem ? « Super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam », et : « Dabo tibi claues », non ecclesiae ; et : « Quaecumque solueris uel alligaueris », non quae soluerint uel alligauerint.

[3] XXI, 11-16 ; cf. 3.

[4] XXI, 16. Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conueniet, aut apostolo aut prophetae.

je ne le ferai pas, de peur que d'autres encore ne commettent des fautes »[1].

Voilà une déclaration qui a un bel accent d'orthodoxie, puisque le « Paraclet », approuvé par Tertullien, affirme le pouvoir pénitentiel de l'Église, au moment même où il en suspend l'exercice pour des raisons de prudence pratique.

Tertullien a-t-il donc oublié ses vues doctrinales sur l'exclusive compétence de Dieu à pardonner les fautes graves ?

Non pas, car le commentaire qu'il adjoint à l'oracle de Montan en modifie singulièrement le sens obvie et la portée première. En réalité, il élude le principe sous couleur d'y applaudir, et, au moment même où il vient de le revendiquer, il le nie.

Il remarque, en effet, que l'Église des psychiques, l'Église qui n'est qu'une collection, un *nombre* d'évêques, — autrement dit l'Église catholique hiérarchiquement constituée —, n'ayant rien de spirituel ni de charismatique, ne saurait prétendre, elle, à la *potestas* ni, par suite, au pouvoir des clés.

Ce pouvoir, dont il la dépouille, il le transfère entre les mains de l'Église véritablement « spirituelle », de l'Église montaniste[2]. C'est par les *spiritales* montanistes, apôtres ou prophètes, que l'Esprit fera proclamer, s'il lui plaît, dans tel cas particulier, le pardon de tel pécheur. Évidemment il y aura là manifestation extraordinaire, tout à fait exceptionnelle, et non pas fonctionnement d'un pouvoir, et, pour ainsi parler, d'un service, régulièrement établi.

Ces amnisties seront d'ailleurs étrangement rares, si l'on

[1] XXI, 7 : « Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. » Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis nouis habeo dicentem : « Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alii delinquant. »

[2] XXI, 17. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit ; sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

juge au *non faciam* du Paraclet, dont Tertullien admire la salutaire rigueur [1]. En sorte que toute cette discussion qui arrache le pouvoir des clés à l'évêque « psychique » pour le remettre aux authentiques représentants de l'Esprit, aboutit à le rendre purement illusoire et théorique, et à laisser, en règle générale, les fautes graves impardonnées.

C'est dans ce chapitre XXI que se trahit lumineusement l'évolution qui s'est opérée dans les conceptions maîtresses de Tertullien sur le point de la pénitence et des prérogatives de l'Église. A lire le reste du traité, on pourrait croire qu'une simple question de discipline — ce traitement de faveur dont allaient bénéficier, grâce à Calliste, des fautes qu'il jugeait inexcusables entre toutes — l'avait induit à rentrer en lice contre les « psychiques ». Mais voici que les dernières pages révèlent des divergences autrement profondes.

Il faut bien préciser ce qu'il y a d'irréductible aux idées catholiques dans les idées nouvelles écloses en son esprit.

Est-ce son rigorisme qui creusait le fossé ? Oui, en une certaine mesure, mais encore convient-il de s'entendre. On aurait tort, je l'ai dit, de croire qu'à l'époque où il écrivait son traité la pratique catholique fût elle-même si pitoyable dans la pluralité des Églises. L'ordonnance de Calliste ne constituait pas, à proprement parler, une innovation : elle tendait seulement à uniformiser dans le sens le plus adouci la diversité des règles disciplinaires appliquées à la *moechia* et à la *fornicatio*, et qui, en nombre de communautés, étaient empreintes d'une sévérité inflexible.

Si Tertullien s'inquiète et s'irrite à ce point, c'est que sous les raisonnements que les catholiques allèguent, il subodore un esprit de mansuétude dont il redoute l'équivoque influence, une considération trop attentive du réel qui blesse

[1] XXI, 8. Atqui magis euersoris fuisset, et semetipsum de clementia commendare et ceteros ad delinquentiam tentare.

l'homme de principes qu'il veut être uniquement désormais. Le souci de mettre en relief la bonté de Dieu, d'exploiter les exemples donnés par le Christ, ses enseignements et ceux des apôtres, ne va à rien de moins, il le sent, qu'à justifier par avance des abdications pires encore que celle à laquelle Calliste venait de souscrire. Et pareillement leur obstination à prétendre que toute pénitence devait aboutir, sous peine d'être inutile, au pardon ecclésiastique. Prophétique est l'objection qu'il fait à ceux qui maintenant soutiennent son ancien point de vue du *de Paenitentia*, dans l'interprétation des paraboles. « Si nos adversaires veulent à tout prix que les brebis, la drachme et les débauches du fils prodigue figurent le pécheur chrétien, tout cela pour accorder la pénitence à l'adultère et à la fornication, il leur faudra *ou pardonner les autres fautes également capitales* ou continuer à regarder comme impardonnables l'adultère et la fornication qui sont équivalents à ces fautes »[1]. Il prévoit donc les élargissements auxquels la logique conduira ultérieurement les catholiques, et c'est de ces futuritions devinées qu'il s'offense, plus encore que de l'état contemporain de la discipline pénitentielle catholique[2].

[1] *Pud.*, IX, 20. « Ceterum si in hoc gestit diuersa pars ouem et drachmam et filii luxuriam christiano peccatori configurare, ut moechiam et fornicationem paenitentia donent, aut et cetera delicta pariter capitalia concedi oportebit, aut paria quoque eorum moechiam et fornicationem inconcessibilia seruari. »

[2] *Pud.*, III, 1-2. « Si enim, inquiunt, aliqua paenitentia caret uenia, iam nec in totum agenda tibi est. Nihil enim agendum est frustra. Porro frustra agetur paenitentia, si caret uenia. Omnis autem paenitentia agenda est ; ergo omnis ueniam consequatur, ne frustra agatur, quia non erit agenda, si frustra agatur. Porro frustra agitur, si uenia carebit. »

Si toute pénitence devait, selon l'estimation des catholiques, trouver son terme dans la *restitutio*, comment se fait-il qu'ils refusassent la *restitutio*, ainsi que nous l'avons vu, à un certain nombre de fautes graves ? C'est là une objection sérieuse. ESSER, qui nie ce refus et prétend ôter toute créance aux textes où Tertullien y fait allusion, n'a pas manqué de la mettre en relief (*der Katholik*, LXXXVII, p. 99, et après lui d'ALÈS, RHE, 1912, p. 224 et s.). — PETAU supposait que les pécheurs étaient en ce cas réconci-

Pour parer aux menaces de l'avenir, il est amené à contester, non plus seulement telle application particulière du pouvoir des clés, mais la légitimité de ce pouvoir même, en tant que privilège de l'Église. Voilà l'audace suprême où se porte sa mauvaise humeur et par laquelle il envenime à fond cette querelle, où rien d'irréparable ne divisait encore les parties. Se donner les airs d'adhérer de plein cœur au « *Potest ecclesia donare delictum* » (XXI, 7) de Montan, pour épiloguer en fin de compte sur ce mot d'*Ecclesia* et le vider de son contenu traditionnel, c'est pure mystification. Peu importe que, par une étrange inconséquence, il admette la compétence de l'évêque pour les fautes légères, puisque aussi bien il nie celle de Calliste, de l'épiscopat et de « toute Église qui se rattache à Pierre » en ce qui concerne les fautes graves, justificiables de Dieu seul et des « spirituels », ses délégués. Il bouleverse tout le système ecclésiastique pour sauver la loi de rigueur dont il n'admet plus que nul s'émancipe. Du même coup le débat, cantonné jusque-là sur le terrain de la discipline, se transmue en une discussion théologico-dogmatique, et d'un tour si blessant que les catholiques les plus austères par tendance n'en pouvaient accepter ni l'esprit ni les conclusions.

Est-ce son montanisme qui a décidé Tertullien à franchir ce pas décisif, et qui lui a fourni les données nécessaires pour se créer des convictions nouvelles, au rebours de celles qu'il avait autrefois professées ? Cette solution est si naturelle que l'on est tenté de l'adopter d'emblée. Dans aucun traité de

liés à leur lit de mort (*De paen. diatriba ex notis ad Synesium, Theol. dogm.*, VIII, 684) : il n'est pas question dans les textes d'une telle réconciliation au temps de Tertullien. — La difficulté peut, ce me semble, être dénouée ainsi : ou bien le raisonnement que Tertullien prête ici aux catholiques était *en avance* sur leur pratique effective à cette époque et en préparait les adoucissements ultérieurs ; ou bien la pénitence dont ils parlaient était la pénitence officielle, estampillée par l'autorité ecclésiastique, la pénitence-faveur, implicitement distinguée d'une pénitence non officielle livrée à la bonne volonté du pécheur incapable de réhabilitation.

Tertullien, pas même dans le *de Ieiunio* ni dans le *de Monogamia*, l'influence montaniste ne s'affirme plus constamment que dans le *de Pudicitia*. Avec quel orgueil Tertullien oppose à la détestable mollesse catholique la rigidité des montanistes, fervents et désormais uniques champions de la *principalis christiani nominis disciplina !* Comme il est heureux de rappeler la suspicion où ils tiennent les unions clandestines (IV, 4), leur sévérité à l'endroit des remariés (I, 20), l'exclusion totale dont ils frappent certaines catégories de dépravés (IV, 5), leur fidélité aux vraies théories pénitentielles (III, 3 ; XII, 2 ; XIX, 6) ! A diverses reprises, il fait mention du Paraclet (I, 20 ; XII, 1) ; et, au moment le plus émouvant de sa polémique, c'est encore un de ses oracles qu'il invoque (XXI, 7). En se vouant au Montanisme, il a rencontré enfin la famille d'âmes qui lui convenait et au milieu de laquelle ses tendances intimes ont trouvé leur plein épanouissement, comme il se plaît à le proclamer (I, 10 et s.).

On pourrait donc croire qu'il n'est plus qu'un disciple docile de la secte, et qu'il y a inféodé sa pensée. En réalité, il n'en est rien. Tertullien est trop indépendant pour abdiquer à ce point son autonomie ; et je pense apercevoir un certain nombre d'indices qui trahissent les suppléments et les retouches qu'il a ajoutés, de son autorité propre, à la doctrine léguée par les prophètes phrygiens sur la pénitence.

En premier lieu, un texte du *Scorpiace* m'induit à douter que les vues hardies défendues au § XXI soient toutes d'origine purement montaniste. Le *Scorpiace* a été rédigé selon toutes vraisemblances pendant la persécution exercée par le proconsul Scapula, en Afrique, c'est-à-dire au cours des années 211/2 [1]. A cette époque Tertullien avait sûrement pris

[1] Ce traité a sûrement été écrit pendant une violente persécution. Cf. § 1 (RW., p. 145, l. 7) « Cum igitur fides aestuat et ecclesia exuritur de figura rubi, tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt, etc... Nunquam magis adeundos (Christianos) sapiunt, quam cum aditus animae

contact avec la *noua prophetia*, et il n'en pouvait ignorer les enseignements fondamentaux. Or, au chapitre x, il est amené à discuter un argument des gnostiques valentiniens, détracteurs du martyre. Ceux-ci observaient qu'il était superflu de soutenir la *confessio* sur cette terre, devant des hommes de nature méprisable et vulgaire, et qu'il valait mieux se réserver pour une épreuve qui aurait lieu, après la mort, dans le ciel même. Tertullien leur répond que cette prétendue épreuve est chose invraisemblable, puisque, d'après l'Écriture, tout chrétien porté jusqu'au ciel après sa mort est sûr d'y pénétrer. Il n'est point d'examen posthume qui puisse lui en interdire l'accès « Quod (cœlum) qui attigerit, intrabit ». — Mais, reprenaient les Valentiniens, le ciel est encore fermé. « Souviens-toi, riposte Tertullien, que *le Seigneur en a laissé ici-bas les clés à Pierre et par lui à l'Église* [1]. Quiconque aura été interrogé ici-bas et aura confessé (sa foi) les emportera avec lui ». Il n'insiste pas davantage et poursuit sa démonstration : mais, si brève soit-elle, la formule affirme explicitement l'existence du pouvoir des clés, conféré par le Seigneur à Pierre, légué par Pierre à l'Église. Ce legs,

formido laxauit, praesertim cum aliqua iam atrocitas fidem martyrum coronauit. » Et un peu plus loin « *Et nunc in praesentia rerum* est medius ardor, ipsa canicula persecutionis... Alios ignis, alios gladius, alios bestiae Christianos probauerunt... » Il s'agit, soit de la persécution de Septime-Sévère (202-3), soit de la persécution exercée vers 211 par Scapula en Afrique. Kellner (*Kirchenlexicon*, t. II [2], p. 1400 et s.) opte pour la première. Mais il y a une raison décisive d'y préférer la seconde. En effet, au § v (RW., p. 153, l. 21), Tertullien fait allusion à son second livre contre Marcion : « Longum est, ut Deum meum bonum ostendam, *quod iam a nobis didicerunt Marcionitae.* » Or le premier livre contre Marcion a été composé, d'après une indication précise du § xv, en 207-208, et le second, qui y tient étroitement, a dû l'être vers la même époque. Donc le *Scorpiace* est postérieur à 207, et doit être rapporté à 211-2. C'est à cette solution que se rangent Noeldechen, Monceaux, Harnack, Adam.

[1] *Scorpiace*, x (Œhler, I, 522-3 ; RW., p. 167, l. 24) : « Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento *claues eius hic Dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse*, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum. » Cf. *Pud.*, xxi, 9 et s.

Tertullien en niera l'authenticité dans le *de Pudicitia*. L'eût-il rappelé ici comme valable, si le Paraclet, dont il connaissait la doctrine, avait réglé déjà dans un sens défavorable un point aussi capital ? Sur ce point capital, du *Scorpiace* au *de Pudicitia*, Tertullien a donc varié, et cela non point par déférence à l'égard des *effata* de Montan, mais pour satisfaire les exigences de sa pensée personnelle et de sa polémique.

Aussi, quand voulant esquiver l'objection gênante « sed habet potestatem ecclesia delicta donandi », il appelle à la rescousse un oracle du « Paraclet », nous sommes induits à nous demander si l'interprétation qu'il en donne est celle que le Paraclet lui-même en aurait donnée, ou s'il n'a pas porté dans sa paraphrase le sans-gêne dont il est coutumier. Examinons comment il procède. Aussitôt énoncée la phrase fatidique (« Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam ne et alii delinquant »), Tertullien met l'accent sur le second membre et tire prétexte du *non faciam* pour remarquer ce qu'a de rassurant la rigueur de Montan : « Un destructeur de la foi se fût accrédité bien plutôt par sa clémence et en incitant les autres au péché ». A cette rapide apologie, il a soin de lier une expression qui prépare son interprétation du premier κῶλον « Aut si hoc *secundum spiritum ueritatis* affectare gestiuit, ergo *spiritus ueritatis* potest quidem indulgere fornicatoribus ueniam, sed cum plurium malo non uult ». C'est qu'ainsi qu'à petit bruit et sous le couvert d'une ruse de style, il affirme l'identité d'*ecclesia* avec *spiritus*.

Potest ecclesia donare delictum.	Spiritus ueritatis potest indulgere ueniam.

Voilà l'équation établie. Il la laisse un instant de côté pour discuter le *Super hanc petram ;* puis, le terrain une fois déblayé, il revient plus hardiment au principe ainsi posé, et, avec une décision vigoureuse, il en déduit les conséquences (XXI, 16 et s.).

Il n'userait peut-être pas de tant d'habiletés, s'il n'avait

conscience qu'il tire à lui la parole révérée dans les cercles montanistes et qu'il la contraint à couvrir de son autorité une doctrine qu'elle n'implique nullement. Quelle raison avons-nous de penser que l'*ecclesia* dont parle Montan, et à laquelle il reconnaît le pouvoir pénitentiel, soit une autre que la catholique ? Si peu clément qu'il fût, lui et ses disciples, à l'égard de l'Église établie, nous ne voyons nulle part dans les textes contemporains de la première période du Montanisme qu'il ait été jusqu'à lui ôter son nom même pour l'attribuer au groupement qui s'était formé autour de lui. Montan admet donc qu'elle ait qualité pour pardonner les péchés : *Potest ecclesia donare delictum ;* mais, se considérant comme investi du même privilège en sa qualité d'inspiré, de représentant de l'Esprit, il ajoute aussitôt : *sed non faciam.* Donc, personnellement, il n'en veut pas user. Car tout pardon est un ferment de péché : *ne et alii delinquant.* — Tertullien met un grand empressement à citer cet oracle : au fond, il devait en être fort incommodé ; car si l'Église avait sans restriction le *ius soluendi*, ainsi que le Paraclet en convenait formellement, elle avait aussi le droit de régler les modalités et les exceptions pénitentielles. Voilà justement ce que Tertullien ne pouvait admettre. Il s'est tiré de ce mauvais cas en ajustant au *Potest ecclesia donare delictum* une exégèse ingénieusement déformatrice.

Le chapitre XXII fournit un autre exemple des libertés que prend Tertullien avec la doctrine montaniste primitive. Nous y voyons que Calliste avait conféré aux martyrs le pouvoir légal de pardonner les fautes qu'il déclarait désormais rémissibles. Leur permettait-il de faire rentrer les pénitents dans l'Église de leur autorité propre, ou simplement de recommander tel ou tel pénitent à l'indulgence de l'Évêque, les critiques sont loin d'être d'accord là-dessus [1]. A s'en tenir

[1] PREUSCHEN (*T-s. Schriften*, etc., p. 30, n. 2, et p. 40, n. 5), tout en observant que Calliste assignait aux martyrs une position déterminée

au texte de Tertullien, on devrait croire que les prérogatives concédées par Calliste étaient extrêmement larges. En effet : 1° Tertullien dit au début du chapitre XXII : *At tu iam in martyres tuos effundis hanc potestatem.* Or, le mot *potestas,* dans tout le morceau précédent, a été pris dans un sens précis, celui de pouvoir personnel, émané directement de l'Esprit. C'est ce pouvoir-là que Calliste s'est attribué indûment ; c'est lui qu'il réverse sur les martyrs. L'emploi du mot est important, si l'on observe que Tertullien se pique, en sa qualité de juriste, de donner aux termes dont il use une valeur constante ; 2° Il nous montre les pécheurs qui vont implorer dans les mines les martyrs forçats et qui reviennent de là *communicatores* (XXII, 2) ayant part à la communion : ce qui semble bien supposer qu'ils l'ont récupérée directement par l'office des martyrs. 3° Remarquons aussi l'identification instituée par Tertullien entre le privilège du Christ et celui que s'arrogent les martyrs psychiques (XXII, 4), ou la force d'expression comme celles-ci : *quis permittit homini* DONARE *quae Deo reservata sunt* (XXII, 3) ; *Cum tamen moechis et fornicatoribus a martyre* EXPOSTULATAS VENIAM (XXII, 9). — Il faudrait donc admettre que Calliste avait effectivement octroyé aux martyrs un pouvoir tout pareil au sien : con-

à côté de l'évêque, n'ose pas définir les limites de leur compétence et s'en réfère aux épîtres de saint Cyprien, dont peut-être les indications pourraient s'appliquer rétrospectivement à l'époque de Tertullien. ROLFFS (*das Indulgenz-Edict...*, p. 58 et s.) juge invraisemblable que Calliste ait réellement partagé avec les martyrs le droit qu'il revendiquait si énergiquement en tant qu'évêque. Il suppose que Calliste avait posé comme condition préalable au pardon de l'évêque le pardon du martyr : clause sans importance pour lui, puisqu'il pouvait se croire en droit de se prévaloir lui-même du titre de martyr (cf. *Philosoph.*, IX, XII). MONCEAUX (*Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, I, p. 434), renouvelant une supposition de ROSSI (*Roma Soterr.*, t. II, p. 202), parle de « lettres d'indulgences » vendues à beaux deniers comptants. FUNK prononce aussi le mot de *libellus pacis* (*Kircheng. Abhandl. u. Unters.*, I, 181). ESSER (*der Katholik*, 1907, 8° Heft, p. 194 et s.), ADAM (*Kirchenbegriff T-s*, p. 67), BARTMANN (*Theol. Revue*, 1913, col. 148) sont peu disposés à admettre qu'il faille prendre au sens strict les expressions de Tertullien.

cession dont l'ampleur généreuse étonne chez un évêque aussi féru de son autorité. C'est au point que l'on se demande si Tertullien n'en aurait pas quelque peu exagéré la portée.

Quoi qu'il en soit, son idée personnelle se dégage clairement. Il trouve exorbitante l'investiture en quelque sorte officielle accordée par l'évêque de Rome à leur intercession.

Cela, pour deux raisons : d'abord, à cause des scandales qu'entraînait, prétend-il, ce commerce de grâces (XXII, 1-2) ; ensuite parce que le principe même de la réversibilité des mérites est jugé par lui suspect. On a beau avoir souffert pour la foi, du moment qu'on est homme et qu'on vit ici-bas, on est exposé à pécher. Or, pour racheter autrui, il faudrait être, comme le Christ, parfaitement saint : *Sufficiat martyri propria delicta purgasse !* (XXII, 4).

On remarquera que l'usage d'implorer des martyrs la paix ecclésiastique était bien antérieure à l'édit de Calliste : Tertullien lui-même y fait allusion dans l'*ad Martyras* [1], qui est du début de 197, sans songer à s'en indigner. C'est là un de ses moindres désaveux ! Mais voici qui est plus inattendu : les montanistes eux aussi, et cela dès l'origine de la secte, semblent bien avoir reconnu à leurs propres martyrs un privilège analogue. Nous avons vu que l'interprétation la plus judicieuse d'un passage d'Apollonius, dans Eusèbe, aboutit formellement à cette conclusion [2]. Et il faut reconnaître que sur ce point la logique était de leur côté, et que c'est Tertullien qui y fait échec. Le martyr n'était-il pas, à sa manière, un *spiritalis ?* Héros de la foi et de l'amour, n'était-il pas marqué, sacré par l'Esprit ? Il était donc naturel qu'il fût assimilé aux autres « spirituels » montanistes, et investi des mêmes privilèges. Tertullien ne peut cependant

[1] *Ad Martyras*, I (ŒHLER, t. I, p. 5) ... Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueuerunt. — Je crois que *pax* doit être entendu ici au sens de paix ecclésiastique, et non pas seulement de concorde ou de bonne entente.

[2] P. 58.

s'y résoudre : ce qui lui fait peur dans l'organisation inaugurée ou plutôt consacrée par l'édit de Calliste, c'est ce qu'elle a de régulier, de quasi mécanique. Il admettrait peut-être une intervention intermittente, exceptionnelle ; il repousse cette intervention légale, permanente, administrative, et plutôt que d'en souffrir le scandale il s'emporte jusqu'à infliger aux martyrs un mortifiant rappel à l'humilité.

Pourtant, il a le sentiment de sa dissidence et le désir de la pallier. Il emploie à cette fin un subterfuge assez curieux. Les catholiques — peut-être Calliste lui-même — justifiaient la mesure prise en faisant valoir cette considération mystique que le Christ *habitait* chez le martyr. Tertullien répond qu'il possède un criterium pour savoir si le Christ est vraiment présent en celui-ci. Que par la bouche de celui-ci, il révèle les secrets des cœurs ! [1] A ce prix seulement, Tertullien reconnaîtra que le Christ est là et que le martyr peut absoudre adultères et fornications. — Or, ce don de scruter les consciences, d'y lire comme à livre ouvert était, nous le savons, un des charismes dont les montanistes — et Tertullien avec eux — se targuaient particulièrement [2]. C'est ainsi qu'au moment même où les exigences de la lutte qu'il soutient contre Calliste l'obligent à rejeter un article de la doctrine phrygienne, il prend la précaution d'incorporer à sa démonstration un argument propre à rehausser le prestige de cette doctrine : ménagement diplomatique qui prouve combien elle lui tient à cœur.

[1] *Pud.*, XXII, 6. Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absoluat, *occulta cordis edicat*, ut ita delicta concedat, et Christus est.

[2] Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, 9 ; *de Anima*, IX (RW., 310, l. 19). Est hodie soror apud nos reuelationum charismata sortita, conuersatur cum angelis et *quorumdam corda dinoscit*, et medicinas desiderantibus submittit. — *Ibid.*, XV (RW., p. 320, l. 18) « ...si etiam prophetis eius *occulta cordis traducendo probatur* » etc.

Le *de Pudicitia* offre donc des intérêts très divers : et cet exposé est loin d'en avoir signalé tous les aspects, épuisé toute la richesse. Au point de vue purement littéraire, on remarquera combien savante en est la composition. Les discussions exégétiques devaient forcément occuper la majeure partie du traité, puisqu'il s'agissait surtout pour Tertullien de démontrer que ses adversaires faussaient le sens des textes dont ils tiraient parti. C'est là que Tertullien a porté son plus subtil, son plus ardent effort. En dépit de quelques longueurs, — et de quelques sophismes —, il faut convenir qu'elles sont conduites avec une véritable dextérité. En tel cas, son désir de confondre ses adversaires a aiguisé sa pénétration critique. Ainsi il soutient que le pécheur auquel saint Paul pardonne dans la seconde *Épître aux Corinthiens* ne peut être identifié avec l'incestueux qu'il avait condamné dans la première [1]. Cette opinion est isolée dans l'antiquité chrétienne. Or, voici que bon nombre d'interprètes modernes y viennent peu à peu et lui accordent un très haut degré de vraisemblance [2]. — Au surplus, il a fort bien senti ce que des développements de cette sorte ont inévitablement d'ardu et de fastidieux. Aussi les a-t-il encadrés entre un prélude et une conclusion d'un ton très différent. Prélude puissamment orchestré où gronde tour à tour l'indignation et le sarcasme ; conclusion qui établit les principes directeurs de sa polémique et qui, en un dernier chapitre d'une rhétorique mordante et hardie, raille encore une fois l'inconséquence des catholiques [3]. Tout cela est aménagé avec un art très sûr, et parfaitement conscient de ses procédés.

[1] *Pud.*, XIII et s.

[2] Cf. A. SABATIER, l'*Apôtre Paul*, Paris, 1896, p. 169 ; PLUMMER, *The second epistle of Paul the Apostle*, Cambridge, 1903, p. 44 ; LE CAMUS, l'*Œuvre des Apôtres*, 1905, III, 244 ; CHEYNE, *Encycl. biblica*, I, 902 ; LEMONNYER, les *Épîtres de Paul*, Paris, 1905, p. 190 et 210 ; BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théol. positive*, 1re série, 5me éd., 1907, p. 93, etc.

[3] Il n'y a pas de raison sérieuse pour supposer qu'une lacune nous ait fait perdre plusieurs chapitres du traité (Voyez *contra* BATIFFOL, *Études*

EXCURSUS

I

L'identification de l'episcopus episcoporum

Depuis les premiers éditeurs de Tertullien, l'hypothèse communément admise (PAMELIUS, BARONIUS, RIGALTIUS, PETAU, ALBASPINUS, W. VON SCHRÖCKH, SCHWEGLER, RITSCHL, etc.) fut qu'il s'agissait du pape Zéphyrin sous le pontificat duquel Tertullien écrivit la majeure partie de ses œuvres. Un critique allemand, BINTERIM, n'hésitait pas à citer ainsi le texte du *de Pud.*, I, 6 : « *Zephyrinus*, Pontifex Maximus, Episcopus Episcoporum, dicit... » (*Die vorzügl. Denkwürdigkeiten d. christkath. Kirche*, Mainz, 1841, III, p. 90. Voy. de même l'article de Fr. FRANK, dans TQ., 1867, p. 397 et s. « *Das peremptorische Bussedikt des Papstes Zephyrin.* »). On songea quelquefois aussi à un évêque carthaginois (v. g. le cardinal ORSI, *Della istoria ecclesiastica*, 1748, p. 12 ; MORCELLI, *Africa christiana*, 1807, p. 80-81 ; GIESELER, *Lehrb. d. Kirchengesch.*, 4me éd., 1844, p. 287). Mais la découverte des *Philosophoumena* renouvela la question. L'un des points touchés par Hippolyte dans son réquisitoire contre le pape Calliste était que « le premier, cet imposteur s'avisa de pardonner aux hommes les fautes relatives aux voluptés, déclarant qu'il remettait à tous leurs péchés » [... πρῶτος (ὁ γόης) τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. IX, XII]. Frappé de l'analogie de cette indication avec les griefs articulés par Tertullien dans le *de Pudicitia*, DE ROSSI entreprit de démontrer que Calliste était l'auteur du fameux « édit » (*Bulletino archeol. christ.*, 1866, p. 26). « La più comune sentenza, écrit-il, attribuiva questo decreto a Zefirino ; ed anche alcuni tra i dotti, che hanno discusso le odierne controversie anti-callistiane,

d'histoire, etc., 1re série, 5me éd., p. 105). La vérification est d'ailleurs impossible, puisqu'il n'existe plus de manuscrit connu du *de Pudicitia*. Mais GAGNY-MESNART ne signalent dans leur édition aucune mutilation de leur manuscrit vers la fin du traité, et l'on ne peut qu'adhérer à l'opinion de KROYMANN, (*Quaestiones Tertullianeae criticae*, p. 95) qui trouve que les derniers mots « acerbissima inuectio sunt in fornicatores qua tota disputatio elegantissimum absoluitur ».

perseverano in quell' opinare. A me sembra indubitato, che il confronto tra il libro di Tertulliano ed il greco volume novellamente scoperto c' insegna il recitato editto essere opera di Callisto medesimo. »

La démonstration de Rossi ne rallia pas d'abord tous les suffrages ou demeura inaperçue. Lipsius, en 1869, (*Chron. d. röm. Bischöfe*, p. 175), Hauck, en 1877 (*Tertullians Leben u. Schriften*, p. 390), Langen, en 1881 (*Gesch. d. röm. Kirche*, p. 222, note), Hergenröther, en 1883, (*Kirchenlexicon* [2], t. II, col. 1699). attribuent encore l'édit à Zéphyrin. Mais Harnack se prononça nettement pour Calliste, en s'appuyant sur la phrase citée plus haut « Πρῶτος τὰ πρὸς ἡδονάς, etc. » (ZKG., II (1878), p. 582 ; *Herzog's Realenc.*, 2me éd., VIII, 420 (1881) et X, 652 (1882). Funk vint à la rescousse (*Zur altchr. Bussdisciplin*, TQ., 1884, p. 268 et s. ; cf. *Kirchengesch. Abh. u. Unt.*, Paderborn, 1897, t. I,p. 155 et s.). Et depuis lors l'opinion de Rossi s'est imposée à la presque unanimité des critiques, sauf quelques rares divergences (v. g. Hauck, dans RE [3], t. III, p. 141 et t. XXIII [1913] p. 292-3 ; Esser, *der Katholik*, t. XXXVII [1908], p. 107 et s. et *Theol. Revue*, 1910, col. 486 ; 1913, col. 332).

Cette solution généralement acceptée repose sur les raisons que voici : *a*) D'après son contenu, le *de Pud.* est sûrement une des dernières œuvres parmi celles que nous possédons de Tertullien : le traité n'a donc pu être composé que vers la fin du pontificat de Zéphyrin ou sous le pontificat de Calliste. *b*) Il y a une analogie remarquable entre la donnée d'Hippolyte sur le pardon accordé par Calliste aux fautes charnelles et les termes de l'édit, tels que Tertullien les rapporte. *c*) L'esprit de mansuétude (excessive à son gré) qu'Hippolyte prête à Calliste correspond assez bien aux tendances que Tertullien attribue à son adversaire dans le *de Pud.* Ainsi Calliste invoquait *Rom.*, XIV, 4 : « Qui es-tu, toi qui juges le serviteur d'autrui ? » Or ce texte est cité par Tertullien (II, 2) comme un de ceux dont se prévalaient les partisans de la clémence. Il comparait l'Église à l'arche de Noé, « dans laquelle il y avait à la fois des chiens, des loups et des corbeaux » et concluait de là que les pécheurs y avaient aussi leur place. La comparaison n'est pas reproduite dans le *de Pud.* : mais elle correspond tout à fait aux sentiments que raille Tertullien au chap. II et *passim*. *d*) M. Preuschen (ZNW., 1910, p. 138) souligne le *benedictus papa* du § XIII, 7 en remarquant que dans l'*ad Martyras* (I, II, III, V) Tertullien appelle *benedicti* à plusieurs reprises les martyrs. Or Calliste, ayant été enfermé comme chrétien aux mines de Sardaigne, avait droit à ce titre de martyr. Cette démonstration, dont les éléments paraissent empruntés à une note d'Œhler (t. I,

p. 4, note f) n'est pas très concluante. Le mot *benedictus* n'était nullement l'épithète technique réservée aux martyrs. Il avait une valeur tout oratoire, et Tertullien l'emploie aussi en des circonstances toutes différentes : v. g. *de Cultu Fem.*, II, 5 ; 9. Cf. *Opera Cypriani*, éd. HARTEL, p. 485, *Ép.*, VIII : « Didicimus secessisse *benedictum Papatem* Cyprianum ». — Au surplus, dans le passage en question, *benedictus* a évidemment un sens ironique. Tertullien interpelle le *benoit* pape, si mollement débonnaire.

Cette dernière preuve est donc fragile.

Celles qui la précèdent ont paru assez fortes, je l'ai dit, à des critiques tels que FUNK et HARNACK pour emporter leur assentiment. Il subsiste encore, cependant, de sérieuses difficultés. *a*) D'après Tertullien, l'évêque en question promettait le pardon aux adultères et aux fornicateurs « *paenitentia functis* », pourvu qu'ils eussent fait pénitence. — Cette condition n'est nullement spécifiée chez Hippolyte : quiconque entre dans le διδασκαλεῖον de Calliste obtient automatiquement l'amnistie de ses fautes. *b*) Hippolyte déclare même, à deux reprises différentes, que Calliste pardonnait à tous les pécheurs indistinctement (IX, XII, 5-6) « λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας » ; « πᾶσι δ'ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν ». Cette indication va à l'encontre du témoignage de Tertullien, qui n'entreprend son adversaire que sur sa tolérance à l'égard de la *moechia* et de la *fornicatio*. On peut admettre, il est vrai, que la formule très générale qu'emploie Hippolyte trouve une limitation dans le τὰ πρὸς τὰς ἡδονάς par où les fautes charnelles sont spécialement désignées ». *c*) Ce qui est plus surprenant encore, c'est que Tertullien, dont l'information est d'ordinaire si précise, ne souffle pas mot dans le *de Pud.* de l'indignité de Calliste. Il eût pourtant été piquant de déceler la source secrète de sa longanimité, en racontant à son tour les scandales publics dont il avait été le héros (d'après le récit d'Hippolyte). Que ce fût un banqueroutier, un intrigant, un professeur d'immoralité, soutenu par les moins recommandables partisans, qui eut osé porter une main sacrilège sur la discipline de la pénitence, quel triomphe pour la cause montaniste ! Faut-il croire qu'une crainte révérentielle ait fermé la bouche à Tertullien ? Mais il n'avait pas hésité à lancer à la figure des catholiques, dans le *de Monog.*, XII (Œ., I, 782) une triste affaire de mœurs où l'évêque d'Uthina avait été mêlé. Pourquoi, cette fois, prend-il au sérieux un réformateur si peu réformé ? Serait-ce qu'Hippolyte a menti ? Ou bien est-ce à Zéphyrin que Tertullien en a, et non point à Calliste ?

Il se pourrait qu'un revirement se fît quelque jour dans la critique sur cette question assez obscure, où beaucoup d'inexpliqué demeure.

II

Note bibliographique

Pour l'histoire de la discipline pénitentielle durant les premiers siècles chrétiens, on peut consulter MORIN, *Commentarius historicus de disciplina in administratione paenitentiae XIII primis saec. obseruata*, Paris, 1651 ; D. PETAU, *De paenitentiae uetere in Ecclesia ratione diatriba*, (dissertation reproduite dans P. G., XLII, 1015 et s.) NATALIS ALEXANDER, *Historia ecclesiastica*, Lucae et Neapoli, 1740, t. VII, p. 177 et s. ; FUNK, *Bussdisciplin*, dans le *Kirchenlexicon* de WETZER et WELTE (l'article est de 1883) ; *id.*, *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Bd I, Parderborn, 1897, p. 155-181 ; H. C. LEA, *A History of auricular Confession and Indulgences*, 3 vol., Philadelphie, 1896 ; BOUDHINON, dans RHLR, t. II (1897), p. 306 et s. ; H. KOCH, *Zur Geschichte der Bussdisziplin und Bussgewalt in der orientalischen Kirche*, *Histor. Jahrbuch*, XXI (1900), p. 58-78 ; HOGAN, *Penitential discipline in the early Church*, dans *the American Catholic quarterly Rewiew*, juillet 1900 ; H.-B. SWEETE, *Penitential discipline in the three first centuries*, dans JTS, t. IV (1903), p. 321-337 ; J.-P. KIRSCH, *die Behandlung der crimina capitalia in d. morgenl. Kirche im Unterschied zur abendländischen*, dans *Archiv. f. kathol. Kirchenrecht*, t. LXXXIV (1904), p. 263-282 ; TURMEL, *Histoire de la Théologie positive*, Paris, 1904, p. 140-153 ; J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, t. I (voir l'Index de ce livre au mot *Pénitence*) ; O. DONNEL, *Penance in the early Church, with a short sketch of subsequent development thesis*, *London*, 1907 ; D'ALÈS, dans RCF, t. L (1907), p. 337 et s. ; P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positives*, 1re série, 5me éd., Paris, 1907 ; H. KOCH, *die Sündenvergebung bei Irenäus*, ZNW, 1908, p. 35-46 ; STUFLER, *die Sündenvergebung bei Origenes*, ZKT, t. XXXI (1907), p. 193-228 ; *id.*, *die verschiedenen Wirkungen der Taufe u. Busse nach Tertullian ; ibid.*, p. 372-376 ; *die Bussdisziplin der abendl. Kirche bis Kallistus*, *ibid.*, p. 433-473 ; *die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung*, *ibid.*, p. 579-618 ; *Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, *ibid.*, t. XXXII (1908), p. 1-42 ; *die Sundenvergebung bei Irenäus*, *ibid.*, p. 488-497 ; *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians*, *ibid.*, t. XXXIII (1909), p. 232-247 ; WINDISCH, *Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis Origenes*, Tübingen, 1908 ; A. HARNACK, DG[4], t. I, p. 439-454 ; G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrement in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Fr. i. B.,

1908 (traduction française de DECKER et RICARD, Paris, 1910) ; VACANDARD, *les origines de la Confession sacramentelle*, dans *Et. de Crit. et d'histoire religieuse*. 2me série, 2me éd., Paris, 1910, p. 51-125 ; ALEXIS VANBECK, *La pénitence dans les écrits des premières générations chrétiennes*, dans RHLR, 1910, p. 346-465 ; K. LAKE, *The early christian treatment of sin after baptism*, *Expositor*, 1910, p. 63-80. D'ALÈS, *La discipline pénitentielle au IIme siècle en dehors d'Hermas*, dans *Rech. de Sc. relig.* 1913, II´, p. 212-222.

Sur le *de Paenitentia* et le *de Pudicitia* les ouvrages et articles suivants sont fondamentaux : E. PREUSCHEN, *Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mich Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht*, Inaug. – Diss., Giessen, 1890 ; ROLFFS, *Das Indulgenz-Edict* (voir *Bibliog.*) ; G. ESSER, opuscules divers (voir *Bibliog.*) ; PIERRE DE LABRIOLLE, *Tertullien* (voir *Bibliog.*) ; FUNK, *das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, TQ, 1906, p. 541-568 ; P. BATIFFOL, dans BLE, 1906, p. 339-348 ; STUFLER, art. cité plus haut de la ZKT. t. XXXII (1908), p. 1-42 ; E. PREUSCHEN, *Zur Kirchenpolitik*, etc. (voir *Bibliog.*) ; D'ALÈS, *Tertullien et Calliste*, Extrait de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XIII, nos 1, 2, 3 et 4, Louvain, 1912 ; (et la récension d'ESSER, dans *Theol. Revue*, 1913, 351-352.)

CHAPITRE V

Tertullien et le Montanisme. — Conclusion

A. Hilgenfeld a appelé Tertullien « den bedeutendsten theologischen Repräsentanten des Montanismus »[1]. Cette appréciation, juste en son fond, me paraît requérir un certain nombre de réserves. L'influence du Montanisme sur la pensée de Tertullien a été considérable ; mais au moment où il la subit, il était déjà en pleine maturité, il disposait de toutes les énergies de son intelligence et de sa volonté, il s'était formé une idée personnelle de la foi qu'il vivait, et des moyens les plus propres à la défendre contre l'erreur. Il était inévitable, dès lors, qu'en adhérant à la doctrine phrygienne, il y mît son empreinte et l'adaptât, en une certaine mesure, à sa nature et à ses conceptions propres — Cela d'autant mieux que son passage au Montanisme n'eut point du tout, semble-t-il, le caractère d'un « coup » de grâce. Ce fut un acheminement progressif ; une illumination, si l'on veut, mais où l'esprit eut beaucoup plus de part que le cœur. Il est manifeste qu'en adhérant à la prophétie nouvelle, il escompta surtout l'appoint décisif que lui fournirait la *divina exhortatio*[2] des voyants, une fois estampillée par le suffrage de l'opinion chrétienne ; les sanctions précieuses qu'il en

[1] *Die Glossolalie*, p. 128. Cf. Ritschl, *Entstehung*[2], p. 512.
[2] *De Fuga*, x (Œ., I, 478, 18).

recueillerait, soit pour le triomphe de ses idées, soit pour la déconfiture de ceux qui les contrecarraient.

Faire « reconnaître »[1] la légitimité de cette révélation supplémentaire, voilà à quoi il s'employa de tout son zèle et de tout son talent. Sur la trame théologique un peu frêle du Montanisme primitif, il broda les riches motifs dont sa profonde culture philosophique et historique lui suggérait le dessin. Il développa la prestigieuse théorie des révélations successives, qui, sans rien bouleverser dans le passé vénérable, montrait en l'œuvre du Paraclet l'aboutissement nécessaire du plan inauguré par Dieu à l'origine de la création. Des scènes frénétiques dont la Phrygie avait été le théâtre, des chimériques essais de rassemblement à Pépuze, il ne souffla mot. L'extase elle-même, dans l'image qu'il en sut donner, apaisa ses houles, ses fureurs[2]. Il estompa savamment tout ce qui, dans la prophétie phrygienne, trahissait l'irrégulier, l'incohérent, le morbide, et il n'en voulut retenir que la vertu qui y respirait, souveraine pour tirer les âmes de leur léthargie et pour raviver en elles, par des règlements précis, le goût du surnaturel. — Puis, sans dissimuler l'importance de l'*administratio Paracleti* en tant que maître de discipline, interprète des Écritures, réformateur des intelligences, agent de progrès moral[3], il eut garde de présenter l'œuvre du Paraclet comme une œuvre révolutionnaire. Il se persuada, ou du moins voulut persuader aux autres, que ses innovations n'étaient qu'apparentes, et qu'à bien lire les Écritures on les y trouverait en esquisse ou en germe. Autant que possible, il rangea les « oracles » montanistes, qu'il était amené à citer, à côté de textes authentiquement scripturaires, pour les faire valoir sans doute, mais aussi pour les protéger par ce

[1] « Recipere », « agnoscere », « admittere ».

[2] Voir plus haut, p. 370.

[3] *De uirg. uel.*, I (Œ., I, 884) : Quae est ergo Paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae reuelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur ?

voisinage tutélaire [1]. Il poussa la sagesse jusqu'à n'alléguer le Paraclet, en maintes circonstances, qu'en usant de formules précautionneuses, comme pour se donner l'air de ne pas violenter le consentement de ses lecteurs [2].

En dépit de ces accommodations calculées, et de l'immense autorité personnelle qu'il s'était acquise, il dut s'apercevoir assez vite que ni la *plebs* chrétienne, à part un petit groupe d'âmes plus scrupuleuses ou plus exaltées, ni l'autorité compétente, n'étaient d'humeur à accepter comme logiquement et religieusement inéluctable la doctrine dont il se faisait le héraut. Comment en eût-il été autrement? Avant même qu'il eût adhéré au Montanisme, on se plaignait déjà de le voir creuser par ses exigences un véritable abîme entre le christianisme et le monde non encore conquis. Or, voici que la prédication phrygienne, non seulement le confirmait dans son fanatisme moral, mais encore lui fournissait des raisons pseudo-surnaturelles de s'y enfoncer plus avant, et d'alourdir le joug de fer qu'il prétendait imposer à ses frères.

Il sentit que l'Église, organisme hiérarchique et pluralité des fidèles, serait irréductible, et que ni ses apologies ni ses injures ne la décideraient à le suivre. Il prit donc le parti de se séparer d'elle : « Et nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio *disiunxit* a Psychicis [3]. » Mais encore faut-il marquer la nature exacte et le degré de cette « rupture » [4].

[1] *De Exh. Cast.*, x (oracle de Prisca cité immédiatement après les Psaumes et saint Paul) ; *adu. Marc.*, III, xxiv (le *sermo nouae prophetiae* est mentionné après Ézéchiel et saint Jean) ; *De An.*, lv (avertissement du Paraclet mis en parallèle à une parole du Seigneur).

[2] « Si qui sermones eius... admiserit (*de An.*, lviii) ; Penes uos qui, si forte, Paracletum non recipiendo... (*de Fuga*, i) Spiritum si consulas, (*Ibid.*, ix) ; Si et spiritum quis agnouerit (*ibid.*, xi) ; Seposito confirmatore omnium istorum Paracleto (*ibid.*, x) ; Secedat nunc mentio Paracleti, ut nostri alicuius auctoris (*de Mon.*, iv) ; Si quis sermones nouae prophetiae... admiserit (*adu. Pr.*, xxx).

[3] *Adu. Pr.*, i. Cf. saint Jérôme, *de Vir. ill.*, liii (**Sources, n° 122**).

[4] Cela est beaucoup plus aisé que d'en déterminer exactement l'époque. Harnack (*Chron.*, II, 262) prend pour criterium la formule *apud nos*, et

Il paraît certain qu'à un moment donné, il ne lui suffit plus à lui ni à ses partisans de se sentir moralement unis entre eux de pensée et d'espoir, et qu'ils résolurent de se disjoindre matériellement de ceux dont ils jugeaient la tiédeur offensante. Reportons-nous au passage, cité plus haut, du *de Anima*, § IX [1]. Sur quel théâtre la scène se joue-t-elle ? Tertullien dit simplement *in ecclesia*. Certains ont pensé qu'il s'agit d'une des réunions hebdomadaires de la communauté carthaginoise et que rien ne prouve que le groupe des montanisants ne se mêlât pas aux catholiques lors des cérémonies coutumières [2]. Je recueille du morceau une impression différente. Notez, en effet, l'*apud nos* [3] ; notez le *forte nescio quid de anima disserueramus* [4] qui se réfère évidemment à un sermon de Tertullien lui-même. Les choses se passent « en famille ». — D'ailleurs le groupe montaniste de Carthage avait ses usages pénitentiels spéciaux [5] ; il

autres analogues, et considère comme postérieurs à la scission totale (dem vollkommenen Bruche) tous les traités où elle apparaît : autrement dit l'*aduersus Marcionem*, le *de Fuga*, le *de Anima*, le *de Ieiunio*, le *de Monogamia*, le *de Pudicitia*, auxquels il adjoint pour d'autres raisons le *de Corona*, l'*adu. Praxean*, le *de Carne Christi*, le *de Resurrectione Carnis*. ROLFFS (*Urkunde*, p. 81) excepte de cette liste l'*aduersus Marcionem*, le *de Fuga*, le *de Corona*, où il lui apparaît que Tertullien parle encore comme membre de la « grande Église ». ADAM (*Kirchenbegriff*, p. 180) présente la défection de Tertullien comme consécutive à l'édit de Calliste, c'est-à-dire comme fort tardive. On trouve encore plusieurs autres combinaisons divergentes. — Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'à l'époque où fut écrit le *de Virg. uel.*, Tertullien n'était pas encore séparé du *corpus* de l'Église (cf. § II ; Œ., I, 885, 15) ; à l'époque du *de Anima* (= 208-211, selon MONCEAUX ; 208/9-213, selon HARNACK ; 207-211, selon ADAM), cette séparation était consommée.

[1] P. 320.

[2] MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, I, 404 ; Dom LECLERCQ, l'*Afr. chrét.*, I, 167 ; ADAM, *der Katholik*, 1908, I, 423.

[3] RW., 310, 19.

[4] *Ibid.*, l. 26.

[5] *De Pud.*, I, 20-21. « Nobis autem maxima aut summa sic quoque praecauentur, dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse,... et ideo nos infamantes Paracletum disciplinae enormitate *foris sistimus. Eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus...* ;

s'était mis en relations avec les autres conventicules épars à travers le monde romain, pour faire coïncider certaines pratiques communes [1], en matière de jeûnes. Tous ces rites particuliers exigeaient que ses adhérents prissent contact les uns avec les autres dans des locaux séparés, affermissent par colloques directs leur plein accord et se sentissent les coudes. Au point où étaient montées les anthipathies réciproques, entre gens qui se traitaient de « psychiques » d'un côté, « d'hérétiques » de l'autre, les assemblées en commun n'eussent-elles pas dégénéré en bagarres, tout au moins en peu édifiantes récriminations ?

Mais de ce qu'il s'était exclus « a communicatione orationis et conuentus » (pour employer une de ses expressions) [2], cela n'impliquait nullement qu'il se désintéressât de la vie intérieure, de la destinée terrestre de l'Église, de la *societas sacramenti* [3]. Il ne l'aurait pu sans s'infliger à lui-même une contradiction plus exorbitante que toutes celles dont déjà il souffrait secrètement. Qu'on se souvienne de ce que l'Église représentait pour lui avant tous ces débats : non pas une pure entité spirituelle, ni seulement une figure mystique [4], mais un organisme réel et concret, une hiérarchie, objet de la déférence des laïques, rempart contre l'hérésie [5]. Il avait

IV, 4-5...Penes nos occultae quoque coniunctiones... iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur... Reliquas autem libidinum furias impias in corpora et in sexus ultra iura naturae, non modo limine, *uerum omni ecclesiae tecto submouemus*... Noter aussi *ibid.*, X, 11 « ...ab omni concilio ecclesiarum *etiam uestrarum* », et XIX, 5 (avec la réserve indiquée plus haut, p. 356.

[1] Voir la fin du § XIII du *de Iei* (**Sources, n° 39**).

[2] *Apol.*, XXXIX, 4.

[3] *Adu. Marc.*, IV, V (Kr., 430, 23).

[4] « Arche », « barque », « maison », « céleste patrie », « corps du Christ », etc. Voy. *de Bapt.*, VIII ; *de Idol.*, XXIV ; *de Bapt.*, XII ; *de Idol.*, VII ; *de Bapt.*, VI ; *de Spect.*, XXV ; *de Praesc.*, XLII, etc.

[5] Voir surtout le *de Bapt.*, XVII (RW., 214, 25 et s.). — Les textes où Tertullien fait mention de l'autorité épiscopale ont été groupés par Bruders dans ZKT., X, 664-666.

voulu établir que ce qui constituait la certitude en matière de foi, c'était moins encore la lettre des Écritures, sur lesquelles la subtilité hérétique saurait toujours élever des contestations, que l'accord des Églises et l'identité des traditions qui se perpétuaient au milieu d'elles : la *regula fidei* confiée par Jésus-Christ aux apôtres, communiquée par ceux-ci aux Églises apostoliques, puis, par l'intermédiaire de ces Églises, aux autres foyers de la chrétienté à mesure qu'ils s'allumaient, reliait par un enchaînement direct l'Église du IIme siècle finissant à son fondateur. Et ainsi les évêques devenaient les dépositaires qualifiés de cet enseignement ininterrompu. Tertullien invitait ironiquement les sectes hérétiques à produire l'origine de leurs Églises, et pareille succession d'évêques : *Euoluant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem..... Confingant tale haeretici !* [1]

Bouleverser une construction si harmonieuse, annuler rétroactivement cette argumentation triomphante, jamais il n'aurait pu s'y résoudre. Quand on lit attentivement les écrits où il affirme sa foi nouvelle, on est étonné de constater qu'il maintient inentamés presque tous les articles de sa foi ancienne. Dressons-en un rapide inventaire. Il garde intact : 1° son symbole de foi [2] : il le défend contre Marcion, contre Valentin, contre Apelle, contre bien d'autres encore, et il laisse éclater sa haine de l'hérétique aussi ardemment que dans ses libelles catholiques [3] ; 2° les Écritures, tant Ancien que Nouveau Testament, sans réserve ni exception [4] ; 3° sa théorie de l'apostolicité des Églises, garantie par la

[1] *De Praesc.*, XXXII, 1 et 4. Sur cette question, cf. la préface de mon édition du *de Praesc.*

[2] Comp. les formulaires qu'il en donne dans *de Praesc.*, XIII et XXXVI ; *de Virg. uel.*, I ; *adu. Pr.*, II. Analyse détaillée dans ADAM, *Kirchenbegriff Tert.*, p. 38 et s.

[3] V. g. *adu. Marc.*, II, XXVII (KR., 372, 28) ; *de Pud.*, XIX, 5, etc.

[4] Euoluamus *communia* instrumenta scripturarum pristinarum (*de Mon.*, IV ; Œ., I, 765) ; Lex propria nostra (= l'Évangile ; *ibid.*, VIII), etc.

succession épiscopale [1] ; 4° sa théorie de la « prescription [2] » ; 5° les pratiques ordinaires de la piété chrétienne [3].

Même dans le *de Pudicitia* où il a poussé à bout les audaces de sa pensée, et plus loin peut-être que Montan ne l'avait osé, il se décèle catholique encore par plus d'une récitence ou d'une concession. C'est ainsi qu'il ne va pas jusqu'à contester que Calliste soit le successeur légitime de Pierre ; que les évêques se rattachent aux apôtres. Il affirme seulement que ni Calliste ni les évêques n'ont pu trouver dans l'héritage de Pierre et des apôtres le *ius delicta donandi*, puisque ce droit n'y figurait pas. — Il spolie l'épiscopat du droit d'absoudre les fautes graves ; il lui refuse la *potestas*, privilège des seuls spirituels. Mais il le conserve comme témoin de la doctrine, comme agent exécutif des *officia disciplinae*, comme juge compétent des fautes légères.

En somme, il ne renonce nulle part à son ancien système. Il ne préconise pas la création d'une hiérarchie nouvelle. Seulement aux fonctionnaires d'Église, il prépose les spirituels montanistes, lesquels se feront reconnaître, grâce à certains signes, à certaines *probationes* [4] déterminées qui permettront à tous de constater que la *potestas* leur a bien été communiquée par l'Esprit.

[1] *Adu. Marc.*, I, XXI (KR., 317, 29) ; III, I (377, 15) ; IV, V (430, 11). Noter la formule *ecclesia mater*. *De An.*, XLIII (RW., 372, 5) ; *adu. Marc.*, V, IV (KR., 581, 23) ; *de Mon.*, XVI (Œ., I, 786, 18) ; *ibid.*, VII (Œ., I, 772, 12). — A comparer dans les traités non montanistes, *de Bapt.*, XX (RW., 218, 11) ; *ad Mart.*, I (Œ., I, 3) ; *de Praesc.*, XLII, 10 (DE LABRIOLLE, p. 92) ; *de Orat.*, II (RW., 182, 5). M. HARNACK s'est étonné qu'un si grand nombre de ses écrits aient échappé à la destruction, qui fut dans l'antiquité et au moyen âge le sort commun de presque tous les ouvrages hétérodoxes (ACL., p. LV). Cette survie exceptionnelle ne serait-elle pas due à tant de déclarations rassurantes dont l'accent dévot était pour contrebalancer l'inquiétante violence de certaines attaques ?

[2] Relevé de tous les textes dans mon édition du *de Praesc.*, p. XXVII-XXX.

[3] V. g. *de Cor.*, III ; *de Mon.*, X, etc.

[4] KR., p. 272, l. 21.

Pratiquement, la combinaison était ruineuse, et il devait le sentir. Elle n'eût « organisé » autre chose à l'intérieur de chaque Église que les conflits perpétuels, le désordre endémique, l'incohérence et le chaos. Voilà pourtant à quels expédients Tertullien en fut réduit, dans son désir de sauver la ligne de défense jadis élevée contre les assauts du Gnosticisme, et de s'exonérer de la *nota leuitatis* [1] dont déjà ses adversaires le marquaient, à propos de certaines de ses évolutions sur des points beaucoup moins capitaux.

On voit combien le cas psychologique de Tertullien a été spécial et complexe. C'est à le caractériser que j'ai consacré ces longs chapitres. Sans doute en déduira-t-on qu'il y a quelque imprudence à recomposer d'après lui « l'essence » du Montanisme, et à tenir comme tout à fait secondaire et insignifiantes nos autres sources. Si chétives qu'elles soient, elles permettent de préciser approximativement les points où ce disciple, d'esprit original et de tempérament hors cadres, a remodelé, édulcoré, quelquefois aggravé, selon les exigences de son milieu et ses vues personnelles, la doctrine venue de la lointaine Pépuze ; ce qu'il a reçu d'elle et ce qu'il y a mis du sien.

[1] *de Pud.*, XX (Kr., 220, 19).

LIVRE QUATRIÈME

La Survie du Montanisme en Occident et en Orient

CHAPITRE I

Le Montanisme en Occident, après Tertullien

I

Le groupe montaniste de Carthage ne dut jamais être fort dense. On ne se donne pas les airs d'aimer la vérité avec une « élite [1] » ; on ne raille pas « la vaniteuse *cohue* des Psychiques [2] » ; on ne cite pas orgueilleusement le *multi uocati, pauci electi* (MT., XXII, 14) [3], quand on a le réconfort de compter autour de soi des rangs pressés de partisans.

Le peu que nous savons de l'histoire ultérieure de ce groupe en Afrique, c'est saint Augustin qui nous le fait connaître, au chapitre LXXXVI de son *de Haeresibus* [4]. Il nous y apprend 1° que Tertullien ne tarda pas à se brouiller avec la secte montaniste et propagea dès lors « ses propres conventicules » ; 2° que les « tertullianistes » — tel fut le nom sous lequel on désigna ses fidèles — durèrent à

[1] *Ibid.*, I, 10 : « quando ueritas *cum paucis* ametur. »

[2] *De Iei.*, XI, début « gloriosissimam... multitudinem psychicorum ».

[3] *de Fuga*, XIV (Œ., I, 491).

[4] « Tertullianistae a Tertulliano... usque ad nostrum tempus paulatim deficientes in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginiensi : me autem ibi posito ante aliquot annos, quod etiam te meminisse arbitror, omni ex parte consumpti sunt. Paucissimi enim qui remanserant in catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, catholicae tradiderunt... » Et plus bas : « Postmodum etiam ab ipsis (Cataphrygis) diuisus sua conuenticula propagauit. » Je ne tiens pas compte des données parallèles du *Praedestinatus* (**Sources**, n° **175**) : elles reproduisent celles d'Augustin et n'offrent nulle garantie pour ce qu'elles y ajoutent.

Carthage jusqu'à l'époque d'Augustin ; qu'ils y possédaient même une basilique ; 3° qu'Augustin eut avec les derniers tenants du parti un colloque à la suite duquel ils se réconcilièrent avec l'Église, et remirent aux catholiques leur basilique.

Pourquoi douter d'un témoignage aussi précis et aussi autorisé ? Caractère intraitable, toujours disposé à morigéner autrui [1], aigri de plus par des luttes sans merci, par la perte de son ancienne autorité, peut-être par le sourd remords de ses propres incohérences, il est naturel que Tertullien n'ait pas réussi à maintenir sous sa férule tous ses adeptes de la première heure et qu'il se soit séparé d'eux avec une poignée d'irréductible. D'ailleurs, Augustin, ayant prix contact avec les « tertullianistes » de son temps, avait pu et dû les questionner sur leurs origines. Notons aussi qu'il présente leur réconciliation avec l'orthodoxie comme un fait de notoriété publique (basilicam, quae nunc etiam notissima est... ; quod etiam te [il s'adresse à Quoduultdeus] meminisse arbitroi). Ni les vraisemblances psychologiques ni aucune raison d'ordre historique n'infirment l'attestation qu'il apporte [2].

Quand Tertullien mourut-il, on l'ignore [3]. A. Réville a supposé qu'il rentra « dans le giron de la mère commune » :

[1] Y compris les *spiritales* eux-mêmes. Cf. *de Iei.*, XVI (RW., 295, 13).

[2] Des deux alternatives indiquées par H. Koch (*Hist. Jahrb.*, XXVIII [1907], p. 103) : « Tertullianisten » mag er eine von ihm begründete Abart der Montanisten bezeichnen oder einfach karthaginische Benennung der dortigen Montanisten überhaupt sein », c'est donc à la première qu'il faut s'attacher uniquement. — Le scepticisme de Mgr Duchesne (*Hist. anc. de l'Église*, I, 280 n.) paraît également peu justifié : « C'est sans doute, écrit-il, la dénomination, usuelle à Carthage, de Tertullianistes, qui a porté saint Augustin à croire que les Tertullianistes étaient une secte différente des Montanistes, et que Tertullien, après avoir été d'abord montaniste, se serait séparé des Cataphryges pour former une secte particulière. » Pareillement Funk, *Kirchenlexicon*, t. VIII [2], (1893), col. 1840.

[3] « Fertur uixisse usque ad decrepitam aetatem », dit saint Jérôme (*de Vir. ill.*, LIII).

c'est de l'Église qu'il parle [1]. « Il est évident, déclare-t-il, qu'un homme aussi « ecclésiastique », aussi épiscopal que Cyprien n'eût pas fait sa lecture favorite (cf. saint Jérôme, *de Vir. ill.*, LIII) des écrits d'un docteur qui eût fait secte à part. » L'erreur de Réville est patente, et elle ressort des considérations suivantes : 1° Saint Cyprien a, en effet, beaucoup étudié Tertullien. Il l'a imité de près dans plusieurs de ses traités. Mais il ne l'a pas nommé une seule fois, même dans la controverse sur le baptême des hérétiques où cependant il aurait pu se prévaloir de son opinion ; 2° En outre, le ton sur lequel les écrivains ecclésiastiques ont parlé de Tertullien exclut l'hypothèse d'une résipiscence tardive [2]. Quels cris de victoire nous entendrions, s'il eût enfin reconnu son erreur ! Or, nulle part n'ont éclaté ces hosannas.

II

Ce qui prouve à quel point la personnalité de Tertullien avait été prépondérante dans l'agitation montaniste à Carthage, c'est le silence profond qui s'établit, lui disparu, autour de la secte. Pas une ligne, dans l'œuvre de saint Cyprien, ne mentionne la « prophétie nouvelle » : non seulement elle a cessé d'être un tracas pour l'autorité catholique, mais encore ceux qui y demeurent attachés sont assez clairsemés pour que le regard de l'évêque, dans telle question de nouveau brûlante comme celle de la pénitence, ne les distingue point de l' « espèce » novatienne, avec qui, sans doute, ils avaient plus ou moins lié partie [3].

[1] *Nouv. Revue de Théol.*, 1858, I, p. 100.

[2] Cf. HARNACK, *Tert. in der Litt. der alten Kirche, dans Sitz.-Ber. d. kön. preuss. Ak. d. W. zu Berlin*, 1895, II, p. 545-580.

[3] Novatien prit, par rapport aux *lapsi*, la même position où s'était jadis établi Tertullien par rapport aux *moechi* et aux *fornicatores*. Et saint Cyprien opposait à son rigorisme un raisonnement tout pareil à celui que Tertullien

Au IVme siècle, les témoignages ou les documents attestant la survie du Montanisme, soit en Afrique, soit dans les autres parties de l'Occident (je ne parle pas des discussions *théoriques* sur les « erreurs » phrygiennes) se font de plus en plus rares. M. Héron de Villefosse[1] a découvert, en 1875, à Mascula (aujourd'hui Khenschala), en Numidie, une curieuse inscription ainsi conçue : « Flabius Auus domesticus in nomine Patris et Filii (et) *domini Muntani* quod promisit compleuit[2]. » Ecoutons ici le commentaire qu'en a donné M. Paul Monceaux : « Après *Filii*, on attendait, comme à Henchir Akhrib, les mots *et Spiritus sancti*. La mention du Saint-Esprit est remplacée par *do(mi)ni Muntani*, évidemment le nom d'un saint. On songe d'abord à *Montanus*, le martyr cathaginois de 259, celui à qui se rapporte probablement la table d'autel d'Henchir el-Beger. Mais la substitution d'un martyr à l'Esprit-Saint serait tout à fait anormale et contraire aux pratiques de l'Église catholique. Nous croyons avec M. Gsell, que le document émane d'une communauté hérétique : il s'agirait de Montanus, le fondateur et le prophète du Montanisme, en qui s'était manifesté l'Esprit-Saint[3]. »

La paraphrase de M. Monceaux me paraît très judicieuse : on trouverait ailleurs tel indice qui laisse penser que cette formule trinaire, avec Montan pour troisième terme, n'était peut-être pas exceptionnelle dans les milieux montanistes[4].

Au surplus cette manifestation de piété individuelle à l'égard du Paraclet-Montan reste tout à fait isolée : elle

prête aux « psychiques » dans le *De Pud.*, III, 1-2. Cf. Cyprien, *Ép.* LV, 28 (Hartel, II, 646). Pour la solidarité du Montanisme et du Novatianisme en Orient, cf. p. 494.

[1] *Archives des Missions scientifiques*, 1875, p. 458, n° 143.

[2] **Sources, n° 152.**

[3] *Enquête sur l'Épigraphie chrétienne d'Afrique.* Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Insc. et Belles-Lettres, t. XII, Ire partie, p. 74.

[4] Voy. plus loin, p. 528.

constitue, à l'heure qu'il est, le seul vestige que le Montanisme ait laissé dans l'épigraphie gréco-latine.

En tant que parti organisé et cohérent, les Cataphrygiens ne représentaient plus une force en Afrique. Optat, de Milève (Numidie), les compte dans son *de Schismate Donatistarum* parmi « les hérétiques morts avec leurs erreurs, déjà ensevelis dans l'oubli et dont les noms même paraissent inconnus dans les provinces d'Afrique »[1].

Qu'il y ait là, au surplus, un peu de rhétorique et d'hyperbole, on le soupçonnerait à bon droit. Si réduits fussent-ils, ils n'avaient pas encore entièrement disparus, saint Augustin nous en est témoin, soit dans le morceau du *de Haeresibus* que j'ai cité plus haut, soit dans un passage de la lettre CXVIII[2], adressée à Dioscore, et qui mérite de retenir un moment notre attention. Un jeune Grec nommé Dioscore avait écrit de Carthage à Augustin (*Ép.* CXVII) pour le consulter au sujet de certaines questions relatives aux dialogues de Cicéron. En raison de son prochain embarquement pour la Grèce, il sollicitait une réponse la plus prompte possible. En la lui donnant, Augustin lui fait observer qu'il n'a guère le loisir de trancher d'urgence tant de délicats problèmes, tout à fait étrangers à ses préoccupations actuelles, et il souligne l'indiscrétion d'une telle requête. Il profite de l'occasion pour critiquer la disposition d'âme qu'il devine chez Dioscore : curiosité inquiète qui se disperse sur l'inutile, vaine préoccupation de la louange humaine. De qui donc Dioscore peut-il redouter des questions embarrassantes sur Cicéron et ses dialogues ? Qui, surtout en Grèce, s'intéresse encore à de tels sujets ? Au surplus, quand même Dioscore aurait de quoi y répondre, et de quoi capter l'admiration de ses interlocuteurs par la pénétration de ses exégèses

[1] I, IX (**Sources**, n° **85**). Sur ce texte, cf. HARNACK, *Mission*, II², 263, qui remarque que, d'après OPTAT, « die alten Häresien sind fast sämtlich im Abendland bereits verschollen ».

[2] **Sources**, n° **141**.

littéraires, de quoi leur parlera-t-il ensuite, quand il les verra conquis ? Sans doute de la doctrine chrétienne, qui est celle que Dioscore préfère à toutes les autres ? Mais alors, est-il sage de les y acheminer par de semblables voies ? « Nolo prius aliquid doceas, quod dediscendum est, ut uera doceas. » (II, 12). Pour qui enseigne la foi chrétienne, la connaissance des opinions hétérodoxes n'est utile qu'en tant qu'elle peut aider à déjouer la tactique hypocrite d'un contradicteur. En fait, du moment qu'on possède la vraie doctrine, on est prêt à réfuter toutes les faussetés, même celles qu'on entend pour la première fois. Autrement, il serait indispensable de s'enquérir de tant de doctrines périmées, où tel hérétique pourrait, d'aventure, chercher ses armes : les théories d'Anaximène, par exemple, ou d'Anaxagore, celles aussi des Stoïciens et des Épicuriens. Tout ce passé est mort, et désormais inoffensif. Ce qui vit, au contraire, ce sont les hérésies contemporaines — parmi lesquelles Augustin cite celle des Cataphrygiens —. Si l'on veut à toute force s'enquérir des opinions hostiles, c'est à ces hérétiques qui se disent chrétiens qu'il faut songer (encore que certaines de leurs querelles, celles des Marcionistes, par exemple, ou des Sabelliens, soient bien usées) plutôt que de procéder à l'inutile exhumation des vieilles philosophies défuntes.

Donc, au regard d'Augustin, le poison de l'hérésie montaniste n'était pas entièrement évaporé. Mais il devait en juger la virulence bien atténuée, puisque personnellement il n'a guère dépensé son zèle à la combattre [1].

Vers le même temps, en Espagne, Pacien de Barcelone, dans ses lettres au novatien Sympronianus, s'exprime à une ou deux reprises en des termes qui impliquent qu'il considérait le Montanisme comme une variété hérétique encore assez vivace autour de lui : « Quant à moi, raconte-t-il à Sympronianus, entrant par hasard aujourd'hui dans une ville

[1] Voy. **Sources, n° 139** et suiv.

populeuse, j'y découvris des Marcionistes, des Apollinaristes, des *Cataphrygiens*, des Novatiens, et autres hérétiques de ce genre, qui tous s'intitulaient chrétiens : à quel nom pouvais-je reconnaître mon groupement à moi, s'il ne se fût appelé catholique ? [1] » Et plus loin il écrit au même : « La première fois que tu m'as écrit, *je te croyais Cataphrygien* [2]. » — En Gaule, nulle trace de Montanisme. M. J. Loth a soutenu le contraire [3], mais en se fondant sur des textes qui n'autorisent point sa thèse [4]. — A l'autre extrémité de l'empire d'Occident, en Moesie supérieure, Nicetas de Remesiana vers 375, oppose à l'Église catholique « les pseudo-églises des Manichéens, *des Cataphrygiens*, des Marcionistes... » [5] : au surplus, il n'indique pas dans quelles régions il serait loisible de les rencontrer.

A Rome, en revanche, la persistance du Montanisme est fortement attestée. Dans les dernières années du IVme siècle, quelques prosélytes attardés distribuaient encore à petit bruit des *tracts* en faveur de la secte. Nous voyons par le début de la lettre XLI de saint Jérôme que l'un d'eux avait glissé dans la main de Marcella un recueil de textes extraits de

[1] I, III (**Sources,** n° **93**).

[2] *Ibid.*, II, III (**Sources,** n° **95**).

[3] *Revue Celtique*, 1894, p. 93.

[4] A savoir 1° la lettre des évêques Licinius, Melanius et Eustochius aux prêtres Louocatus et Catihernus (**Sources,** n° **187**). Ce document sera étudié plus loin, p. 499. On remarquera qu'en dénonçant certains abus qui évoquent en leur souvenir l'hérésie « pépodienne » (sans doute veulent-ils dire « pépuzienne »), les évêques ont soin d'ajouter « tam horrenda secta *quae intra Gallias nunquam fuisse probatur* ». 2° Deux témoignages anonymes cités par A. West Haddan et William Stubbs (*Councils and ecclesiastical documents relatings to great Britain and Ireland*, vol. II, part II, Oxford, 1878, p. 292). Le premier se réfère à la plus ancienne période de l'Église irlandaise (440-553, environ) : « Mulierum administrationem et consortia non respuebant, quia super petram Christi fundati uentum tentationis non timebant. » Le second a trait à la période suivante (543-599) : « Abnegabant mulierum administrationem, separantes eas a monasteris. » Ces indications peuvent avoir une valeur pour l'histoire des *subintroductae ;* mais en quoi intéressent-elles l'histoire du Montanisme ?

[5] *De Symbolo*, X (**Sources,** n° **87**).

l'Évangile de saint Jean, — ceux où le Christ annonce qu'une fois retourné vers son Père, il enverra le Paraclet [1]. Insistance presque touchante d'une poignée de rêveurs, obstinés dans leur chimère ! — Le *Praedestinatus* raconte un curieux incident qui se réfère à la même époque [2] : il y mêle d'ailleurs une erreur de détail, dans son incapacité radicale d'être exact en tout point [3], mais l'ensemble du récit paraît mériter quelque confiance. Le voici :

« Une certaine Octaviana, dont le mari nommé Hesperius pas-
« sait pour fort lié avec le général Arbogaste, tout puissant auprès
« du tyran Maxime, arriva d'Afrique, amenant avec elle un intrigant,
« vrai démon astucieux, dont le verbiage et la présomption auraient
« défié cent adversaires. Il se disait prêtre tertullianiste, et il réussit
« à se procurer une pièce signée du prince, grâce à laquelle il put se
« constituer une association en dehors des murs de Rome. Une fois
« cette faveur obtenue, il s'empara du lieu (où reposaient) nos saints,
« les deux frères Processus et Martinianus, en déclarant qu'ils avaient
« été phrygiens, et qu'ils avaient observé la même loi que Tertullien.
« C'est par ce procédé que, sous le couvert des martyrs de Dieu,
« il trompait le peuple. Mais quand Dieu eut donné la victoire au
» pieux empereur Théodose et que Maxime, de la puissance duquel
« se prévalait notre tertullianiste, eût été châtié, il s'enfuit aussitôt
« avec la dame en question, et oncques ne sut-on désormais s'il était
« mort ou vivant. Dieu rendit aux catholiques joyeux leurs factions
« autour de ses martyrs. »

Un tel coup de force ou de ruse ne pouvait réussir auprès de la multitude qu'avec l'appui du pouvoir officiel et en

[1] **Sources,** n° **113**. L'*Ép.* XLI a été écrite entre 382-385. Marcella était alors à Rome, comme saint Jérôme lui-même. Voy. GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, t. I (Leipzig 1901), p. 57, et II, 23. GRÜTZMACHER suppose que la riche Marcella devait être l'objet de sollicitations fréquentes de la part des groupes de sectaires : Jérôme l'endoctrine aussi, *Ép.* XLII, sur le compte des Novatiens.

[2] § LXXXVI. Voy. **Sources,** n° **175**.

[3] A propos des rapports d'Arbogast avec Maxime. Je l'ai relevée dans l'introduction des **Sources,** où tout le morceau est assez longuement étudié au point de vue topographique et historique. Voir aussi la note dans **Sources,** p. 216.

exploitant la piété dont elle entourait les tombeaux des martyrs : il ne témoignait à aucun degré d'un regain de popularité du Montanisme dans les milieux romains. Toutefois, la secte y conservait des sympathies isolées assez agissantes pour provoquer, au début du Vme siècle, l'inquiétude et l'intervention énergique du pape Innocent (401-407). Très jaloux des prérogatives de son autorité, redoutable aux hérétiques et aux schismatiques (aux Novatiens, par exemple, et aux Photiniens) [1], Innocent ne ménagea pas davantage les Cataphrygiens : « Multos Cataphrygas inuenit, lit-on dans le *Liber Pontificalis*, quos exilio monasterii religauit [2]. » Il est probable qu'il contribua par ses exhortations à enflammer le zèle dévot d'Honorius, et à le décider à lancer la terrible loi du 22 février 407, sous le coup de laquelle tombaient les « Phrygiens », en même temps que les Manichéens et les Priscillianistes [3].

« Nous avons récemment fait connaître notre pensée sur les « Donatistes. Mais ce sont surtout les Manichéens et les Phrygiens « ou Priscillianistes, que nous poursuivons avec la plus juste sévé- « rité. A cette sorte de gens, ni mœurs ni lois ne sont communes « avec les autres. [1] Et tout d'abord nous voulons que leur crime

[1] Cf. H. Bœhmer, dans RE [3], IX, 108 ; Duchesne, *Liber Pontificalis* I, 220.

[2] **Sources, n° 138**.

[3] Ce mot *Priscillianistae* apparaît à plusieurs reprises dans le Code Théodosien. Par ex. : XVI, v, 40 : Manicheos uel Frygas siue Priscillianistas; XVI, v, 43 : Donatistas (qui et Montenses uocantur) Manicheos siue Priscillianistas ; XVI, v, 48 : Montanistas et Priscillianistas et alia, etc. ; XVI, v, 59 : Manichaei et Fryges (quos Pepyzitas siue Priscillianistas, uel alio latentiore uocabulo appellant) ; XVI, v, 65 : Eunomiani uero, Valentiniani, Montanistae seu Priscillianistae, Fryges, etc... Il se pourrait qu'il se soit produit une confusion (assez malaisée pour nous à élucider en chaque cas particulier) entre les disciples de *Priscillien* et les disciples de *Priscilla*, la compagne de Montan : le texte de XVI, v, 59 montre bien que *Priscillianistae* doit être entendu quelquefois des montanistes ; de même XVI, v, 65 ; on peut élever un doute sur XVI, v, 48 et surtout sur les deux premiers passages cités. Gothofredus (vi, 161) estime que Priscillianistes doit signifier disciples de Priscilla même dans XVI, v, 40.

« soit crime d'État, car d'attaquer la religion divine est un préjudice « commis au détriment de tous. [2] Nous les frappons aussi de la « confiscation de leurs biens, et voulons que ces biens passent à « leurs proches, de telle manière que l'on observe comme dans les « successions l'ordre des ascendants, des descendants ou des colla- « téraux jusqu'au second degré. Mais ceux-ci n'auront le droit de « les recueillir que s'ils ne sont point souillés d'un crime pareil. [3] « Nous voulons aussi qu'ils soient écartés de toute donation ou « succession leur échéant à n'importe quel titre. [4] En outre nous ne « laissons à quiconque aura été convaincu (de ces hérésies) nulle « faculté de faire des donations, d'acheter, de vendre, enfin de faire « aucun contrat. [5] La mort elle-même n'échappe pas à cette procé- « dure. Car si dans les crimes de lèse-majesté il est permis d'accuser « la mémoire du défunt, c'est à juste titre que dans la présente espèce « aussi, il doit subir son jugement. Donc que les dernières volontés « de quiconque sera convaincu d'avoir été Manichéen ou Phrygien « soient annulées, où qu'il les ait consignées, dans un testament, un « codicille, une lettre, etc. En ce cas, on observera les mêmes règles « au sujet des degrés de parenté indiqués plus haut. Les fils, au « surplus, n'auront pas le droit d'être héritiers ni de recueillir les « biens, s'ils ne renoncent aux criminelles doctrines de leur père. « Car à ceux qui se repentent nous accordons le pardon de leur « faute. [6] Nous voulons aussi que les esclaves soient exonérés de « toute faute, si, dénonçant leurs maîtres comme sacrilèges, ils passent « par un service plus fidèle à l'Église catholique. [7] La propriété « où des réunions hérétiques se seront tenues, sera confisquée, si le « maître, même sans s'associer à leur forfait, l'a connu et ne l'a pas « empêché ; si le maître l'a ignoré, l'intendant ou le procurateur « sera frappé du fouet à plombs, et condamné aux mines à perpé- « tuité ; le locataire, s'il est de bonne réputation, sera déporté. [8] « Si le gouverneur de la province, par connivence ou faveur, ajourne « l'enquête sur ces crimes, quand on les lui dénonce, ou les laisse « impunis, une fois avérés, qu'il sache qu'il sera puni d'une amende « de vingt livres d'or. Les défenseurs et les premiers magistrats de « chaque ville, de même que les fonctionnaires provinciaux subal- « ternes seront frappés d'une amende de dix livres d'or s'ils ne mettent « leurs soins les plus diligents et toute leur habileté à exécuter les « décisions prescrites à ce sujet par les juges. [1] »

[1] Texte latin dans **Sources**, n° **154**.

Cette constitution est la seule qui ait frappé les montanistes d'Occident. Elle paraît avoir eu des effets décisifs. Ils disparaissent totalement de la scène, et nous n'entendons plus parler d'eux, jusqu'au début du VIIme siècle : une lettre de Grégoire le Grand, datée de 601, indique la procédure baptismale observée (en Occident, semble-t-il) à l'égard des Cataphrygiens qui passent à l'Église [1]. Un document du XIIme siècle montre que le nom de « Cataphrygien » était encore connu dans le Nord de la France à cette époque, mais c'était là, sans doute, réminiscence érudite de quelques ecclésiastiques familiarisés avec les traités hérésiologiques [2].

[1] *Ép.*, XI, LXVII (**Sources,** n° **198**).

[2] *Supplément aux Annales d'Anchin*, ad annum 1183 (**Sources,** n° **225**). Voir aussi PAUL BEUZART, *les hérésies pendant le moyen-âge... dans la région de Douai, d'Arras et du Pays de l'Alleu*, Paris, 1912, p. 15 et s.

CHAPITRE II

Le Montanisme en Orient à partir du IIIe siècle

I

Il nous faut maintenant suivre les destinées du Montanisme en Orient où, pendant des siècles, il devait se maintenir en dépit des réfutations ecclésiastiques et de l'inimitié parfois féroce des pouvoirs officiels.

Au moment où Apollonius écrivait son réquisitoire minutieux et passionné, vers 212, l'hérésie phrygienne battait encore son plein en Asie : c'est Eusèbe qui nous le dit, pour en avoir recueilli l'impression dans le libelle de ce polémiste [1]. Aussi les meilleures têtes de l'époque — en dehors de l'épiscopat local, dont j'ai déjà décrit l'action — ne négligèrent-elles pas d'y prêter attention, et de la combattre, soit directement, soit au moins par allusions.

On aurait attendu de Clément d'Alexandrie, ordinairement si curieux des sectes religieuses, des jugements plus détaillés que ceux qu'il nous fournit. Une brève mention de l'hérésie phrygienne à propos de l'origine des dénominations attachées aux différents groupements hétérodoxes ; un rappel de la coutume qu'avaient contractée les montanistes, à l'instar des valentiniens, d'affubler leurs adversaires du sobriquet de « psychiques » : voilà à quoi il se borne [2].

[1] *H. E.*, V, XVIII, 1.
[2] *Strom.*, IV, XIII, 93, 1 ; VII, XVII, 108, 1 (**Sources, nos 49 et 50**).

Mais s'il est si bref sur le compte de la secte, ce n'est pas qu'il la juge insignifiante et indigne d'occuper sa pensée ; c'est qu'il se réservait pour une ample réfutation où il comptait développer à loisir ses critiques, pour ce Περὶ προφητείας auquel il renvoie son lecteur, dans plusieurs passages des *Stromates* [1]. S'agissait-il, en son intention, d'un « traité » distinct [2] ? Il est plus probable qu'il s'agissait d'un *chapitre* spécial, qu'il méditait d'insérer dans le Διδάσκαλος : la démonstration de M. E. de Faye sur ce point paraît péremptoire [3]. En tous cas, Clément avait conçu un plan très large où devait entrer la démonstration de « l'autorité souveraine » des Écritures, ainsi que la définition de la véritable prophétie et de l'action propre à l'Esprit-Saint. Cet établissement doctrinal l'acheminait par une voie naturelle à réfuter les théories hostiles aux notions qu'il aurait ainsi précisées, théories gnostiques, théories montanistes.

Ce projet, nous ignorons si Clément put le réaliser. Peut-être le Περὶ προφητείας fut-il incorporé, comme le veut Th. Zahn [4], aux Ὑποτυπώσεις. En tous cas, si son exposé prit forme, il ne nous est point parvenu.

Quant à Origène, on pourrait être tenté de croire qu'il ait éprouvé quelque mansuétude à l'égard du Montanisme. Ne déplorait-il pas, lui aussi, la faiblesse pitoyable de tant de prétendus convertis [5] ? Ne réprouvait-il pas en termes sévères la réitération du mariage, ou du moins n'y voyait-il pas une sorte de déchéance [6] ? Pourtant le sentiment

[1] *Strom.*, IV, XIII, 93, 1 (**Sources, n° 49**) ; *Ibid.*, I, XXIV, 158, 1 (O. STAEHLIN, CB., *Clemens Alex.*, t. II, p. 99, l. 16). *Ibid.*, IV, 1, 2, 2 (STAEHLIN, p. 248, l. 19). *Ibid.*, V, XIII, 88, 4 (STAEHLIN, p. 384, l. 11) [A propos de JOEL, II, 28].

[2] BARDENHEVER, AKL., II, 310.

[3] *Clément d'Alexandrie*, 2me éd., 1906, p. 91-92.

[4] *Forsch.*, III, 46.

[5] Voir plus haut, p. 432, n. 2.

[6] *In Luc Hom.*, XVII (P. G., XIII, 1846). Cf. *Hom. in Jer.*, XIX, 4 (P. G., XIII, 508) ; *Comm., in Mt.*, XIV, 22 (P. G., XIII, 1241).

ecclésiastique a été chez lui le plus fort : loin de témoigner à la secte aucune estime, il n'a parlé d'elle que pour la critiquer.

A lire ses œuvres, dans la teneur où elles nous ont été conservées, on a ici et là l'impression que le grand Alexandrin vise le Montanisme : par exemple, quand il déplore l'aveuglement de ceux qui se sont emparés de la mention du Paraclet, dans l'Évangile, pour créer aux Églises du Christ les plus graves difficultés et qu'il cite à ce propos le texte de I *Tim.*, IV, I et 3 [1] ; quand il observe que l'Église, elle, n'ajoute rien *quasi prophetiam* à la doctrine du Christ (représentée métaphoriquement, d'après MT., XXIV, 27 comme un « éclair » [2]) ; ou encore quand il s'élève avec force contre la théorie de la passivité absolue du prophète [3]. Ce pressentiment est confirmé par la mention formelle qu'il fait des « Phrygiens » dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, où il les traite de faux prophètes [4], et surtout par le fragment de Commentaire sur la *Ire Ép. aux Cor.* que Cramer a publié dans son recueil de *Chaînes* [5]. Ce dernier texte est très important parce qu'il témoigne de la défaveur très nette d'Origène à l'égard des formes que l'activité religieuse féminine revêtait au sein du Montanisme. Le problème défrayait donc les polémiques antimontanistes en Orient aussi bien qu'en Occident.

[1] *De Princ.* II, VII, 3 (**Sources**, n° **52**) et *In Matthaeum*, XV, 30 (**Sources**, n° **53**).

[2] *Ibid.*, XLVII (**Sources**, n° **55**).

[3] Voy. *de Princ.*, III, IV (P. G., XI, 317) ; in *Ezech. Hom.*, VI, I (P. G., XIII, 709) et le fragment de *chaîne* cité *ibid.*, note 9. — Je n'ai pas inséré ces textes dans ma collection : c'eût été m'engager à y insérer tous les passages similaires, ce qui eût grossi démesurément le recueil. Au surplus, les montanistes n'y sont pas cités nommément.

[4] *In Matthaeum*, XXVIII (**Sources**, n° **54**).

[5] **Sources**, n° **56**.

II

On a supposé quelquefois que le Montanisme reçut, au début du IIIme siècle, un regain d'effervescence religieuse de la prédication d'une prophétesse nouvelle, — cette Quintilla dont parle saint Épiphane. La conjecture, je le montrerai, ne se recommande point [1]. C'est toujours sur le même fonds spirituel que vivait la secte, et ce fonds lui suffisait amplement. — En dépit des réserves timides et vite étouffées de certains membres de l'épiscopat, les sentiments de la hiérarchie asiate demeuraient à son égard d'une sévérité implacable. Nous en rencontrons la preuve dans la fameuse lettre que Firmilien, l'évêque de Césarée en Cappadoce, l'un des personnages les plus actifs et les plus influents de son époque [2], adressa à saint Cyprien, au sujet de la validité du baptême des hérétiques [3].

« Qu'il me suffise de dire d'un mot, observait Firmilien, « que ceux qui ne possèdent pas le Père véritable ne peuvent « posséder davantage le véritable Fils ni le véritable Esprit. « D'après quoi, ceux-là même que l'on appelle Cataphrygiens « (*etiam illi qui Cataphrygas appellantur*) et qui essayent d'uti- « liser frauduleusement de nouvelles prophéties, ne peuvent « posséder ni le Père ni le Fils parce qu'ils n'ont pas non « plus le Saint-Esprit. Si nous leur demandons quel Christ « ils prêchent, ils répondront que c'est celui qui a envoyé « l'Esprit qui a parlé par Montan et Prisca. Comme nous « constatons que ce n'est pas l'Esprit de vérité, mais l'esprit « de mensonge qui habitait en eux, nous connaissons par là « que ceux qui défendent leur fausse prophétie contre la foi « du Christ, ne peuvent posséder le Christ. Il en va de même

[1] Voir plus loin, p. 585.
[2] Cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, xxx, 3 et s.
[3] *Ép.* LXXV, 7 : Cf. **Sources,** n° **62** : on y trouvera le texte latin.

« des autres hérétiques. Du moment qu'ils se séparent de « l'Église de Dieu, ils ne peuvent plus avoir aucune grâce « ni aucune puissance, puisque toute puissance et toute grâce « habitent dans l'Église où président les Anciens, investis « du pouvoir de baptiser, d'imposer les mains, et d'ordonner. « L'hérétique, lui, n'a pas plus le droit d'ordonner que d'im- « poser les mains ou de baptiser ou de remplir aucune fonction « spirituelle et sainte : il est étranger à la sainteté spirituelle « qui est l'œuvre de Dieu.

« Telles sont les vues d'ensemble que nous avons arrêtées « il y a déjà longtemps (*iampridem*) à Iconium, ville de « Phrygie, où nous nous étions réunis en une assemblée « venue de Galatie, de Cilicie et des autres régions circon- « voisines, pour qu'elles soient fermement maintenues et « défendues contre les hérétiques ; d'autant plus que certains « éprouvent des doutes à ce sujet. »

Quelques expressions sont à relever dans ce morceau. On a noté les mots *Etiam illi qui Cataphrygas appellantur*. Firmilien choisit donc les montanistes comme spécimen des hérétiques les moins caractérisés. Il ne leur reproche en fait aucune erreur particulière, si ce n'est de se tromper sur l'article du Saint-Esprit dont ils veulent qu'il se soit manifesté en Montan et en Prisca ; et, par voie de raisonnement, Firmilien déduit de là que, *puisqu'ils n'ont pas l'Esprit-saint véritable*, ils ne peuvent honorer dès lors le Christ véritable. Tel est le procédé grâce auquel il les embrigade de force dans la cohorte maudite. Il ne fallait rien de moins que ces artifices de dialectique pour calmer les perplexités de quelques évêques débonnaires qui se demandaient si, dans la procédure baptismale, il ne convenait pas de ménager aux montanistes un traitement plus adouci. Firmilien lui-même constate cet état d'esprit [1] :

[1] *Ibid.*, 19 (**Sources, n° 64**).

« ... A dire vrai, *comme certains avaient des hésitations sur « le baptême de ceux qui, tout en admettant de nouveaux pro- « phètes, semblent pourtant reconnaître le même Père et le même « Fils que nous* [1], nous avons examiné avec beaucoup de « soin la question dans une très nombreuse assemblée tenue « à Iconium, et nous avons confirmé qu'il fallait rejeter « indistinctement tout baptême qui aurait été administré « hors de l'Église. »

Ce concile d'Iconium [2] auquel Firmilien a déjà fait allusion à la fin du § VII dut avoir lieu entre 230 et 240 : (notez le *iampridem :* Firmilien écrit vers la fin de l'année 256) [3]. On se rendra compte de l'importance des décisions qui y furent arrêtées, si l'on joint aux indications de Firmilien le témoignage beaucoup plus tardif de saint Augustin, d'après qui il n'y aurait pas eu moins de cinquante évêques présents [4].

En un autre endroit de sa lettre, Firmilien rapporte une anecdote, en soi fort curieuse, et qu'il nous faut examiner ici, puisqu'on la rattache communément à l'histoire du Montanisme [5].

[1] Le même doute est indiqué vers la même époque par Origène, *in Titum* (P. G., XIV, 1306) : **Sources, n° 57**.

[2] Iconium, en Lycaonie, aujourd'hui Konieh. Cf. LE QUIEN, *Oriens Christianus*, I (1740), p. 1067-1074 ; RAMSAY, *Hist. geog.*, p. 332, 377-378, 393-395 ; *id.*, *Expositor*, XII (1905), p. 193 ; 281 ; 351 ; *ibid.*, sept. 1911, p. 257 et s. ; *The Cities of St. Paul*, London, 1907, p. 317-384.

[3] HARNACK, *Chron.*, II, 361.

[4] On s'accorde à rapporter au synode d'Iconium le passage suivant du *Contra Cresconium*, III, III (P. L., XLIII, 497 ; CV, éd. PETSCHENIG, vol. LII [1909], p. 412) : « Proinde si omnino iam credendum sit *quinquaginta episcopis orientalium* id esse uisum, quod septuaginta Afris uel aliquanto etiam pluribus contra tot milia episcoporum, quibus hic error in toto orbe displicuit... » — D'après Denys d'Alex. (dans Eusèbe, *H. E.*, VII, VII, 5; cf. FELTOE, *The Letters of D. of Alex.*, Camb., 1904, p. 54, l. 11 et s.) il y aurait eu vers la même époque un concile également relatif à la question baptismale, à Synnada, en Phrygie « Salutaire » (selon la division géographique introduite au IVme siècle de l'ère chrétienne). Les inscriptions de la région de Synnada sont citées dans RAMSAY, *Cities...*, II, 735 et s.

[5] *Ép.* LXXV, 10 (**Sources, n° 63**).

« Je veux vous raconter, écrit-il, un fait qui s'est passé « parmi nous et qui intéresse notre sujet. Il y a environ vingt-deux « ans, vers l'époque consécutive à la mort d'Alexandre (Sévère), des « fléaux et des épreuves multiples vinrent affliger toutes les popula- « tions, et en particulier les Chrétiens. Des tremblements de terre « réitérés renversèrent nombre d'édifices en Cappadoce et dans le « Pont. Des villes même disparurent, englouties dans des crevasses. « De là, contre le nom chrétien, une persécution terrible qui, s'éle- « vant soudain après une longue période de paix, fut d'autant plus « redoutable et troublante pour les nôtres que le mal était plus inat- « tendu et plus nouveau. Nous avions alors comme gouverneur « provincial Serenianus, cruel et impitoyable persécuteur. Au milieu « de ce bouleversement, les fidèles, terrifiés par la persécution, « fuyaient çà et là, abandonnaient leur patrie et passaient dans « d'autres contrées : ils le pouvaient, car la persécution n'était que « locale, elle ne s'étendait pas à tout l'univers. Or voici que surgit « soudain ici une femme qui, tombant en extase, se donnait comme « prophétesse et agissait comme sous l'inspiration de l'Esprit saint. « Elle recevait des principaux démons une si entraînante influence « que pendant longtemps elle attira et dupa nos frères, grâce aux « prodiges surprenants qu'elle réalisait. Elle annonçait même qu'elle « allait ébranler la terre : non que le démon ait une puissance capable « d'ébranler la terre ou de secouer un des éléments ; mais parfois « l'esprit mauvais comprenant et prévoyant qu'un tremblement de « terre allait survenir, faisait semblant d'être l'auteur de ce qu'il « voyait devoir arriver. Ces mensonges et ces vanteries lui avaient « conquis les esprits : on lui obéissait et on le suivait partout où il « le voulait et où il menait les gens. Grâce à lui, au milieu des rigueurs « de l'hiver, cette femme marchait pieds nus au milieu des neiges « et des glaçons sans en éprouver aucun dommage, aucune blesssure. « Il déclarait qu'il se dirigeait vers la Judée et Jérusalem, et se don- « nant les airs de venir de là. Un prêtre, Rusticus, et un diacre, se « laissant prendre à ses pièges, eurent avec la prophétesse de coupa- « bles relations, ce qui fut découvert peu après. Car soudain apparut « devant lui un des exorcistes, homme d'une parfaite honorabilité « et d'une vie sans défaillance au point de vue de la discipline reli- « gieuse. Excité par les exhortations de très nombreux frères qui, « avec un louable courage, avaient persévéré dans la foi, il se leva « pour confondre l'esprit malin. Celui-ci au surplus avait annoncé, « peu auparavant, avec une subtile fourberie, qu'un ennemi, un « tentateur infidèle allait venir. Pourtant cet exorciste, soutenu par « la grâce divine, combattit vigoureusement et démontra la perver- « sité de cet esprit qui passait auparavant pour saint. — Or cette

« femme qui, grâce aux prestiges et aux tromperies du démon machi-
« nait mille ruses pour duper les fidèles, osa fréquemment, entre
« autres prestiges par où elle séduisait tant de gens, feindre de sancti-
« fier le pain avec une invocation redoutable, de faire l'Eucharistie,
« et d'offrir le sacrifice au Seigneur < non > sans la formule de la prière
« accoutumée [1]. Elle baptisait aussi beaucoup de gens, en employant
« les paroles usuelles et légales de l'interrogation, en sorte qu'elle
« semblait ne s'écarter en rien de la règle de l'Église. »

Cette prophétesse cappadocienne, la plupart des critiques tiennent à l'affilier à la secte montaniste [2]. Aucune raison n'impose, ce me semble, une telle incorporation. — Elle parlait « en extase » (*in extasin constituta*) : mais l'extase n'était point la propriété exclusive du Montanisme. — Elle assumait le *ius tingendi* et une autre fonction plus redoutable encore, celle d'offrir le sacrifice eucharistique : autant en oseront au siècle suivant les « Collyridiennes », que saint Épiphane localise en Thrace, en Scythie supérieure et en Arabie, et qu'il n'assujettit nullement à une influence montaniste, encore qu'il évoque à leur propos le souvenir des prophétesses phrygiennes [3]. — Elle déclarait qu'elle marchait vers la Judée et Jérusalem : ce seul trait suffirait à prouver qu'elle demeurait étrangère aux rêves phrygiens. Ce n'était pas vers l'antique Jérusalem palestinienne que Montan avait orienté ses vœux et son espoir, mais de Pépuze qu'il avait voulu faire le centre de la chrétienté moralement renouvelée, Pépuze qu'il avait baptisée par anticipation Jérusalem, et où la cité céleste était attendue.

[1] Pour la constitution du texte en ce passage, voir la note dans **Sources**, p. 65.

[2] Münter, *Effata et oracula Montanistorum*, p. 16. Cf. A. Ritschl, *Entstehung* [2], p. 552 ; J. de Soyres, *Montanism...*, p. 54, n. 1 ; Bonwetsch, GM., p. 170 ; G. Salmon, DCB, III, 939 ; W. Belck, *Gesch. d. Mont.*, p. 66 ; L. Zscharnack, *der Dienst der Frau...*, p. 187 ; Achelis, dans RE [3], IV, 617 ; Lawlord, dans JTS., IX (1908), p. 485 ; R.-M. Woolley, *The Liturgy of the primitiv Church*, Cambridge, 1910, p. 97.

[3] *Pan.* LXXIX,, 1 (P. G., xlii, 740).

Nous sommes donc en présence d'une de ces innombrables manifestations mystiques, apparentées sans doute pour le fond au Montanisme, mais qui n'en procèdent à aucun degré et qu'on n'y peut joindre que par un lien factice.

Sur les vicissitudes du Montanisme en Orient, dans la seconde moitié du IIIme siècle, l'histoire ecclésiastique est en somme presque muette. Le fait n'est pas particulier à la secte. On sait que postérieurement à leur querelle avec le pape Victor au sujet de l'observance quartodécimane, les Églises d'Asie entrent dans une demi-obscurité qui ne se dissipera guère qu'au IVme siècle. « En dehors de quelques actes de martyrs sous Dèce et sous Valérien, remarque Mgr Duchesne [1], aucun monument relatif à ces communautés, si importantes aux siècles précédents ne s'est conservé jusqu'à nous. Eusèbe ne paraît pas avoir été mieux renseigné que nous ne le sommes : s'il avait eu quelque idée de l'histoire chrétienne de l'Asie pendant le IIIme siècle, il n'aurait pas fait de saint Pionius (250) un contemporain de saint Polycarpe [cf. *H. E.*, IV, xv, 47]. » Il est certain que le christianisme continuait à prospérer dans ces contrées. Avec un éclectisme remarquable, des évêques allaient jusqu'à autoriser tels laïques particulièrement instruits à adresser des homélies aux fidèles, tant ils tenaient à utiliser pour le bien de tous les bonnes volontés éclairées [2]. Denys d'Alexandrie nous apprend qu'un peu avant le milieu du IIIme siècle les chrétientés de Phrygie et des pays avoisinants formaient des groupements très denses [3]. Les inscriptions chrétiennes, assez nombreuses dès le IIIme siècle, sont aisées à identifier,

[1] *Rev. des Quest. histor.*, juillet 1880, p. 16. Cf. Leipoldt, *Gesch. d. neut. Kanons*, I, 60 : « Kleinasien war... im dritten Jahrhundert in keiner Weise ein Faktor der kirchengeschichtlichen Entwicklung. »

[2] Le fait est attesté en 218 dans une lettre d'Alexandre de Jérusalem et de Théoctiste de Césarée, pour Laranda (Lycaonie), Ikonium (Pisidie), Synnada (Phrygie). Cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, xix, 18.

[3] Πολυανθρωποτάταις ἐκκλησίαις : Denys, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, vii, 5 ; Feltoe, p. 55, l. 1.

grâce à la franchise des formules qui y sont employées : c'est surtout vers le nord de la Phrygie, dans la vallée du Tembris (ou Tembrogus) que W. M. Ramsay veut reconnaître les inscriptions les plus conformes au « type montaniste »[1] ; il entend par là (non peut-être sans quelque outrance d'expression) celles où la profession de chrétien s'affirme avec le plus de hardiesse.

A part ces indices (d'ailleurs non sans portée) de la vitalité du christianisme dans l'Asie du IIIme siècle, nous sommes mal informés des détails de son histoire. Il est donc naturel que le développement du Montanisme durant cette période échappe pour une large part à nos investigations. La seule mention certaine qui soit faite de la secte, postérieurement aux incidents signalés par Firmilien, se rencontre dans le *martyrium Pionii*, au § XI[2]. Enfermés dans la prison de Smyrne pendant la persécution de Dèce, Pionius et ses compagnons y trouvent, déjà captifs, un prêtre « de l'Église catholique »[3], nommé Limnus, une femme, Macedonia, du bourg de Carine, et « un adepte de l'hérésie des Phrygiens, du nom d'Eutychianus ». Cet Eutychianus ne reparaît plus dans la suite du récit.

Il faut citer aussi un fragment des *Acta disputationis s. Achatii*, dont la passion se réfère à la même persécution[4]. Le consulaire Marcianus s'adresse à Achatius (sans doute

[1] DB., III. 868 ; cf. *Expositor*, VIII (1888), 246 et s. ; *Cities...*, p. 490-1, 514 et s. ; et aussi F. Cumont, BCH., t. VI (1882), p. 519 ; les *Insc. chrét. de l'Asie-Mineure*, dans les *Mél. d'Archéol. et d'Hist. de l'École de Rome*, tome XV (1895), p. 247 et s. ; H. Grégoire, dans BCH., XXXIII (1909), p. 67.

[2] R. Knopf, *Ausg. Märtyrerakten*, p. 66, l. 14. Cf. **Sources**, n° **60**.

[3] Harnack (*Mission...*, II [2], 190, n. 1) serait disposé à croire que cette expression est mise là pour indiquer qu'il y avait à Smyrne des « Églises » de sectaires, surtout des Églises montanistes. Cela est possible, en effet.

[4] Ruinart, *Acta m. sinc.*, 1731, p. 128 ; O. von Gebhardt, *Ausg. Märtyrerakten*, p. 119. **Sources**, n° **61**.

évêque d'Antioche en Phrygie) et lui dit : « Vois les Cata-« phrygiens (*Cataphryges aspice*). Leur religion est antique. « Pourtant ils ont abandonné leur passé et sont venus à « mes sacrifices. »

Tillemont écrit à ce propos [1] : « Cette vaine ostentation d'un courage outré et téméraire [chez les Montanistes] n'empeschoit pas que dans l'occasion ils ne fissent paraître une lâcheté réelle et honteuse. Car durant la persécution de Dèce, un juge exhorte un saint Confesseur à suivre l'exemple des Cataphryges, « de ces hommes, dit-il, d'une ancienne religion qui l'ont néanmoins abandonnée pour embrasser la nôtre et que vous voyez offrir avec nous des vœux et des sacrifices aux dieux. » Tillemont entend donc le mot *Cataphryges* au sens où les hérésiologues le prenaient ordinairement, pour désigner la secte montaniste [2]. Beaucoup ont accepté son interprétation [3]. Je la crois erronée. Le contexte me paraît en imposer une autre. J'ai remarqué plus haut [4] que les Phrygiens passaient pour un des peuples les plus anciens de la terre. C'est à cette croyance que le juge fait allusion. Il rappelle à Achatius que l'antique religion phrygienne a cédé la place aux rites gréco-romains ; et il en conclut aussitôt que les chrétiens ne doivent point balancer à faire de la leur le même sacrifice [5].

Tout aussi illusoires m'apparaissent les traces de montanisme que Harnack a cru pouvoir relever dans le *martyrium*

[1] *Mémoires*, II (1694), p. 473.

[2] Voir à la fin des **Sources** la note sur l'Onomastique montaniste.

[3] Hefele, *Kirchenlex.*, art., *Montanus*. VII. 260 ; Harnack, dans TLZ, 1878, p. 112 (« Die Bezeichnung der Montanisten als *homines religionis antiquae* ist gewiss sehr bemerkenswerth wie überhaupt das ganze Gespräch. »). De même encore, G. Salmon, DCB., III, 944 et H. J. Lawlord, dans JTS., IX (1908), p. 498.

[4] P. 4.

[5] N. Bonwetsch avait entrevu la véritable explication dans GM., p. 55, n. 6. Il est curieux qu'il l'ait gâtée trois ans plus tard en écrivant à propos de ce texte dans la *Zeitsch. f. Kirchl. Wiss. u. Leben*, V, (1884), p. 473 : « Die Montanisten sind auch schon früh *als die Vertreter des ursprünglichen Christenthums* bezeichnet worden. »

Carpi, Papyli et Agathonices [1]. La scène se déroule à Pergame, où le proconsul d'Asie se trouve de passage (§ I). Tour à tour Carpus et Papylus sont interrogés, torturés, et la sentence du proconsul les condamne à mourir par le feu. Au moment où Carpus se voit lié au poteau, il se met à sourire (§ XXXVIII). Ceux qui l'entourent, étonnés, l'interrogent. « C'est, leur répond-il, que j'ai vu la gloire du Seigneur, et j'en ai eu de la joie. En outre, me voilà délivré de vous et je ne participe plus à vos crimes. » Il expire. Mais une certaine Agathonice (§ XLII) aperçoit à son tour « la gloire du Seigneur » ; elle entend un « appel céleste » ; elle entrevoit un « festin », auquel elle est conviée. En vain la foule lui crie-t-elle d'avoir pitié de son enfant. Elle déclare qu'elle le confie à Dieu et elle monte sur le bûcher. — Harnack, très frappé de ce fait que Papylus, l'un des martyrs, se déclare citoyen de Thyatire [2], ville essentiellement montaniste, relevait également (en 1888) les visions extatiques de Carpus et d'Agathonice, ainsi que la mort volontaire de cette femme, pour qui le rédacteur n'a pas un mot de blâme [3]. Il a, depuis lors, beaucoup estompé sa première opinion [4]. Il faut répéter ici encore que ni les visions ni le martyre volontaire n'étaient des traits caractéristiques du Montanisme. Au surplus, il n'est point sûr qu'Agathonice s'offre spontanément au bûcher. De bons juges estiment, d'après le contexte, que quelque chose s'est perdu dans l'unique manuscrit subsistant et

[1] Le texte original de ces *Actes* a été découvert et publié pour la première fois par B. AUBÉ, d'après le Cod. Paris. gr. 1468, dans la *Revue Archéol.*, nouv. série, t. XLII (1881), p. 348-360 ; [cf. *L'Égl. et l'État dans la seconde moitié du III*me *siècle*, Paris, 1885 ; p. 161-163 : 499-506]. On n'en connaissait jusque-là qu'une rédaction beaucoup plus tardive (Xme s.) et beaucoup moins digne de foi (dans P. G., CXV, 105-126). — Le texte d'AUBÉ a été édité en dernier lieu par G. RAUSCHEN, *Florilegium patristicum*, Bonn, 1905, p. 89-96, auquel je me réfère. — Pour l'époque du martyre, voir ici l'appendice sur la *Chronologie* du Montanisme, p. 588.

[2] § XXVI-XXVII.

[3] TU., III, 3-4, p. 461.

[4] *Chron.*, I, 363.

qu'Agathonice dut passer en jugement comme ses deux compagnons [1]. En outre, si le rédacteur avait une arrière-pensée favorable au Montanisme, pourquoi a-t-il été discret au point de n'en rien trahir dans ses commentaires ? Et s'il était catholique, aurait-il loué à plein cœur des martyrs montanistes ? Quant à l'indication relative à Thyatire, la date où cette ville passa au Montanisme comme aussi l'époque du martyre de Carpus et de ses compagnons sont trop incertaines pour qu'il y ait lieu d'en tirer argument.

Il faut donc nous résigner à ignorer les destinées du Montanisme en Orient dans la seconde partie du IIIme siècle. Les écrivains ecclésiastiques de l'époque, je dis ceux qui vivaient en Asie même, sont muets sur son compte. Je n'ai relevé aucune allusion à la secte ni chez Grégoire le Thaumaturge, ni chez Methodius d'Olympe, ni chez Anthime de Nicomédie [2].

III

Il semble que d'assez bonne heure les montanistes orientaux aient renoncé à leur rêve de conquête, en présence de la guerre acharnée qui leur était faite. Le ton auquel était montée la discussion entre les deux partis adverses, la virulence de leurs réciproques anathèmes, n'étaient point pour faciliter les rapprochements ou les compromis. Ni d'un côté ni de l'autre, on ne paraît avoir souhaité une entente, ni même l'avoir considérée comme possible. Ils se resserrèrent donc, se replièrent sur eux-mêmes, en un isolement dédai-

[1] Duchesne, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, 267, note.

[2] Celui-ci aurait eu l'occasion de mentionner les montanistes aux § IV et s. du fragment Περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας (publié par Mercati, *Studi e Testi*, V, Roma, 1901, p. 96), là où il énumère une série d'hérétiques. Et pourtant il ne les nomme point.

gneux [1]. A lire le *Panarion* d'Épiphane, on pourrait croire que la secte s'était émiettée en petites Églises rivales. Épiphane, en effet, rattache à l'αἵρεσις τῶν Φρυγῶν celles des Τασκοδρουγῖται, des Κυιντιλλιανοί, des Πεπουζιανοί, des Αρτοτυρῖται, des Πρισκιλλιανοί, et même celle des Τεσσαρεσκαιδεκατιταί (= les Quartodécimans) [2]. Mais il a grand'peine à démêler la filiation ou l'affinité réelle de ces variétés, et il trahit son embarras par la gaucherie même des expressions qui lui servent à marquer le rapport des unes aux autres. En réalité il ne semble pas que le schisme ait sérieusement entamé l'unité de l'Église montaniste, et Théodoret a sans doute raison quand il observe que les dénominations par où on la désigne ne correspondent point à des groupements distincts, mais à différentes manières de considérer un groupement à peu près identique [3].

Ce qui est sûr, c'est qu'elle conservait, surtout en Phrygie, des positions très fortes. Aussi, quand au IVme siècle l'Église, réconciliée avec l'Empire, eut enfin le loisir de retracer les étapes de son passé et de cataloguer les hérésies qui avaient entravé son progrès, le Montanisme eut sa place marquée dans les récits de ses historiens et dans les répertoires de ses hérésiographes. C'est à Eusèbe, à Didyme, à Épiphane, à Jérôme que nous devons les notices grâce auxquelles nous pouvons reconstituer approximativement ses origines et certaines parties de son développement. Or, ils n'en parlent point comme d'une hérésie défunte et désormais inoffensive, mais comme d'une secte bien vivante encore, et même florissante en certaines parties de l'empire. Quoique résignés apparemment à vivre en marge de la grande Église, les montanistes n'avaient pas perdu leur goût de dialectique, leur passion d'argumenter à grand renfort de textes scripturaires

[1] Cf. Sozomène, *H. E.*, II, XXXII, I (**Sources**, n° **167**).
[2] **Sources**, p. 137 et s.
[3] *Haer. Fab.*, III, II (**Sources**, n° **172**).

et de considérations historiques. La *Discussion* découverte et publiée par G. Ficker donne un curieux spécimen des controverses auxquelles ils devaient consentir ici et là, ou même provoquer les catholiques, pour faire honneur à la cause qui leur était chère [1]. Il ne serait pas impossible que Didyme l'Aveugle fût l'auteur de cette *Discussion*. En tous cas, Didyme a consacré aux montanistes plusieurs chapitres de son grand ouvrage sur la Trinité. Or on a remarqué [2] que « les erreurs anciennes n'excitent nullement sa curiosité » ; que « les hétérodoxes contemporains qui n'exercent aucune influence ne l'attirent pas davantage », et qu'il réserve ses réfutations aux hérétiques contre lesquels il y avait un intérêt réel et pratique à mettre en garde les fidèles : eunomiens ou macédoniens, manichéens, — et montanistes.

Certaines attestations plus explicites nous permettent de déterminer les principaux centres montanistes orientaux, au IVme siècle. S'inspirant, selon toute vraisemblance, de renseignements oraux, saint Épiphane signale la survie de la secte en Cappadoce, en Galatie, en Phrygie, et surtout en Cilicie et à Constantinople [3]. Saint Jérôme qui connaissait bien la Galatie, par laquelle il avait passé en 373, note également le pullulement des conventicules hérétiques à Ancyre, et dans la liste sommaire qu'il en dresse il cite les Cataphrygiens [4].

Il est probable que là où les éléments montanistes paraissaient n'avoir point conservé d'existence distincte, c'est qu'ils avaient fusionné ou qu'on les confondait avec les Églises novatiennes. Du Montanisme au Novatianisme, il n'y avait eu, la chose est historiquement certaine, aucune filiation

[1] **Sources,** n° **79** et l'analyse donnée dans l'*Introduction* des **Sources,** chap. v, § ix.

[2] G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 240.

[3] *Pan.*, XLVIII, xiv (**Sources,** n° **88**).

[4] *Comm. in Gal.*, ii, 2 (**Sources,** n° **114**).

directe ; mais le même esprit vivait au fond de ces deux schismes, le même rigorisme implacable qui se traduisait pratiquement par le refus de toute pénitence à certaines catégories de pécheurs, par la prohibition des secondes noces, par la prétention à une exceptionnelle sainteté. Les « Spirituels » du Montanisme et les « Purs » (οἱ Καθαροί ; *mundi*) du Novatianisme étaient faits pour se tendre la main [1]. Or, en Phrygie — nous le savons par l'historien Socrate, lequel parle de la secte novatienne avec une remarquable sûreté d'information, et avec une sympathie qui ressemble à de la complaisance, — les Églises novatiennes prospéraient. Il en allait de même en Paphagonie, en Lydie, en Bithynie, etc. [2]. A. Harnack suppose avec raison qu'en maint endroit, et spécialement en Phrygie, il dut s'opérer une sorte d'amalgame de ces âmes de même essence et de même qualité [3].

IV

En règle générale, cependant, les deux sectes vivaient côte à côte, maintenues dans leur cadre par la différence même de l'organisation qu'elles s'étaient données. Sans chercher à innover, les novatiens étaient demeurés fidèles au type traditionnel de la hiérarchie catholique. A l'imitation des orthodoxes, ils dressaient des listes épiscopales où étaient indiquée

[1] E. Schérer, *Esquisse d'une théorie de l'Église chrétienne*, Paris et Strasbourg, 1845, p. 63 ; Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, p. 34. Notons pourtant que les montanistes demeuraient plus rigoureux encore que les novatiens, par exemple dans la question du second mariage, où la discipline novatienne comportait, selon les pays, certaines oscillations : cf. Socrate, *H. E.*, V, xxii.

[2] *H. E.* (éd. Hussey), IV, xxviii ; II, xxxviii, 28 ; III, xi, 3 ; VI, xix, 7 ; VII, xii, 11.

[3] *Mission...*, II [2], p. 265 et 185, n. 2. — Le nom de Montan est quelquefois rapproché de celui de Novatien (ou de Novat, selon la confusion usuelle) : v. g. Jérôme, *Ép.*, lxxvii, 4 (**Sources, n° 128**) ; *Adu. Iouin.*, II, iii (**Sources, n° 126**) ; Pacien, *Ép. I* ad Sympronianum, i (**Sources, n° 92**) ; *ibid.*, II, iii.

la succession des évêques sur les sièges les plus importants [1]. Les montanistes, eux, avaient tenu à marquer, par l'originalité d'une structure hiérarchique partiellement nouvelle, leur scission définitive avec la grande Église, dont ils ne voulaient plus comme elle ne voulait plus d'eux. Cette transformation, qui est un des phénomènes les plus intéressants de leur histoire, saint Jérôme nous la fait connaître en ces termes, dans une lettre à Marcella, écrite vers 382-385 [2].

« Chez nous, les évêques tiennent la place des Apôtres : « chez eux, l'évêque ne vient qu'au troisième rang. Au pre- « mier rang, ils placent les Patriarches de Pépuze, en Phrygie ; « au second rang, ceux qu'ils applelent Κοινωνοί ; et ainsi, « c'est au troisième rang, autrement dit, presque à la der- « nière place qu'ils relèguent les évêques, comme si leur « religion devait prendre plus de prestige parce que ce qui « est chez nous au premier rang est chez eux au dernier. »

Il y a, dans ce morceau capital, une indication fort mystérieuse. Je cite en partie le latin lui-même, et je l'y souligne : « Apud nos apostolum locum episcopi tenent : apud eos episcopus tertius est. Habent enim primos de Pepusa Phrygiae patriarchas, *secundos, quos appellant* κοινωνούς, atque ita in tertium, paene ultimum, gradum episcopi deuoluuntur... » Tel est le texte fournit par M. J. Hilberg dans son édition de la Correspondance de saint Jérôme [3]. La forme κοινωνούς est une conjecture de M. Hilberg. Les manuscrits trahissent quelqu'incertitude. On rencontre :

Caenonus, dans A = Berolinensis lat. 17, s. IX.
Π = Turicensis Augiensis 49, s. IX.
D = Vaticanus lat. 355 + 356, s. IX-X.
Cenonos dans B = Berolinensis lat. 18, saec. XII.

Marianus Victorius, évêque de Rieti, signale dans son

[1] Socrate, *H. E.*, V, XXI ; VII, VI, XII, XVII, etc.
[2] *Ép.* XLI, 3 (**Sources, n° 113**).
[3] CV, LIV, 313. Cf. P. L., XXII, 476.

édition une autre leçon, *iconomos*, que M. Hilberg n'a pas relevée [1]. La plupart des éditeurs antérieurs à M. Hilberg écrivent *Cenonas*.

Que représentaient au juste, dans l'organisation phrygienne, ces titulaires énigmatiques ? Döllinger pensait qu'il s'agissait peut-être d'une classe spéciale de surveillants, et il suggérait la correction *Zenones* [2]. Schwegler [3] (se rappelant sans doute que les évêques, responsables de la gestion des biens ecclésiastiques, se faisaient quelquefois aider par des « économes ») [4], admettait une consolidation de cette fonction occasionnelle, parmi les montanistes, et proposait οἰκονόμους : hypothèse à laquelle devait plus tard se rallier un moment M. Bonwetsch [5].

Cependant, dans les *Berichtungen und Ergänzungen* par où se clôt son Histoire du Montanisme, Bonwetsch notait, en 1881, qu'un édit porté par Justinien contre les montanistes mentionne des « κοινωνῶν (au génitif) [6] » après les patriarches et avant les évêques. « Ἰδικῶς δὲ ἐπὶ τοῖς ἀνοσίοις Μονταναισταῖς θεσπίζομεν, ὥστε μηδένα συγχωρεῖσθαι τῶν καλουμένων αὐτῶν πατριαρχῶν καὶ κοινωνῶν ἢ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἢ ἄλλων κληρικῶν... [7] ». Hilgenfeld [8] s'empara, trois ans plus

[1] Parisiis, apud Sebastianum Niuellium, sub Ciconiis, uia Iacobaea, MDLXXVIII, cum priuilegio Regis, t. II, p. 172 : « Iconomos habent quidam hic codices manuscripti, non Cenones, uerum incertum quae uerior lectio sit. Cenones Phrygium forte uocabulum est. »

[2] Th. Nep. Hörtig, *Handb. d. christl. Kirchengeschichte neu bearb.* von Th. Jos. Ign. Döllinger, 1831, I, Abth. I, p. 284.

[3] *Op. cit.*, p. 291, n. 131. Il rapporte la conjecture à Danz, *Lehrb.*, I, 129. Schwegler cite aussi l'hypothèse de Baumgarten-Crusius (*Handbuch*, I, 179) = κανόνες, qui serait employé ici, comme quelquefois dans le grec courant, pour désigner des personnes.

[4] Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, II, 2, p. 812.

[5] GM., p. 165, n. 3.

[6] Il y a deux formes en grec classique : κοινών, -ῶνος, et κοινωνός, ός, όν, Κοινωνός est scripturaire : cf. *II Cor.*, VIII, 23 ; *Phil.*, 17, etc.

[7] *Cod. Justin.*, I, V, 20 (Krüger, p. 58). Datée du 10 des Calendes de décembre 530. **Sources,**, n° **190**.

[8] *Ketzergesch...*, p. 578, note 975 et p. 598.

tard, de cette indication, dont Bonwetsch n'avait pas eu le loisir de tirer parti ; il déclara que les *Cenonos* de saint Jérôme devaient incontestablement être identifiés avec les κοινωνοί de cet édit, et qu'ils tenaient sans doute auprès des patriarches de Pépuze un rôle analogue à celui qu'aux premiers temps de la secte Alcibiade et Théodote avaient joué auprès de Montan, Thémison auprès de Maximilla, etc. — Chose assez curieuse, le rapprochement signalé par Bonwetsch et appuyé par Hilgenfeld en ces termes formels échappa pendant plusieurs années à l'attention des critiques les mieux informés d'ordinaire. Dans l'excellent commentaire de sa traduction anglaise de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, Mac-Giffert rattache encore *Cenones à* οἰκονόμοι ou à *coena* [1] : il ignore l'hypothèse de Bonwetsch et d'Hilgenfeld. Harnack l'ignore également dans la troisième édition de sa *Dogmengeschichte* (1894) [2], et de même, en 1895, dans son opuscule intitulé *Zur Abercius-Inschrift*, où il écrit ces mots « ... Cenonen (noch niemand hat sie sicher zu erklären vermocht ; Oekonomen ?) [3]. » Toutefois, dans une lettre privée adressée à Hilgenfeld en même temps que l'étude sur l'inscription d'Abercius, il lui fit connaître qu'il n'avait rencontré qu'après coup l'explication proposée par lui et qu'elle lui paraissait de toutes la meilleure [4].

Cette même année (1895), M. J. Friedrich [5] appela de

[1] A.-C. Mc Giffert, *The Church history of Eusebius*, translated with prolegomena and notes, New-York, 1890, p. 232, note 25 : « Whether [this word] is merely a reproduction of the Greek οἰκόνομοι (« administrators »), or whether it is a Latin word connected with *coena*, in either case the officers designated by it were economic officers, and thus performed the same class of duties as this ἐπίτροπος, Theodotus [cf. Eus., *H. E.*, V, xvi, 14] ».

[2] T. I, p. 392, n. 1 : « In den eigenartigen Gemeindeorganisation (Patriarchen, *Œkonomen*, Bischöfe) bewahrten diese [montanistische] Kirchen ein Denkmal ihrer Herkunft. »

[3] TU., XII, 4 b, p. 25.

[4] Voy. Hilgenfeld, dans ZWT., XXXVIII (1895), p. 480 et 636.

[5] *Ueber die Cenones der Montanisten bei Hieronymus*, Sitz.-Ber. der

nouveau le regard des savants sur la donnée hiéronymienne à propos d'un texte inclus dans le *Cod. Monacensis* N° 5508, du IXme siècle, et précédemment imprimé par Eusèbe Amort, dans ses *Elementa iuris canonici ueteris* [1]. Admettant le principe de l'identification entre *Cenonos* et Κοινωνούς Friedrich s'étonnait qu'Hilgenfeld se tînt pour satisfait de l'avoir établie. Un point capital ne restait-il pas encore à élucider ? Qu'était-ce au juste que les Κοινωνοί ? Le *Cod. Monacensis* [2], dans l'espoir de Friedrich, allait fournir la solution de ce problème insuffisamment élucidé.

On y lit une lettre, adressée par trois évêques de Gaule, Licinius, Melanius et Eustochius [3] à deux prêtres nommés Louocatus et Catihernus (ce sont là des noms bretons). J'en cite la première partie :

Dominis beatissimis in Christo fratribus Louocato et Catiherno presbyteris Licinius, Melanius et Eustochius episcopi.	A nos bienheureux seigneurs et frères en Jésus-Christ, Lovocatus et Catihernus, prêtres, — Licinius, Melanius et Eustochius, évêques.
Viri uenerabilis Sperati pres-	Par un rapport du vénérable

philos.-philol. u. der histor. Klasse der Ak. d. Wiss. zu München, 1895, p. 207 et s.

[1] Augsbourg, 1757, t. II, p. 407.

[2] Ce manuscrit est « un livre de canons, copié au IXme siècle. Pour la partie où se trouve notre lettre, il paraît reproduire un recueil de Conciles et autres textes analogues, constitué en Gaule, dans le courant du IXme siècle ». (Duchesne, *Revue de Bretagne et de Vendée*, t. VII [LVII de la collection], 1885, p. 4).

[3] Il s'agit, selon toutes vraisemblances, de Licinius, métropolitain de Tours, dont l'avènement dut se placer vers 509 environ (cf. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 38, 39, 43 ; III, 2 ; X, 31) et qui mourut vers 521 ; de Melanius de Rennes, et d'Eustochius d'Angers. Ces trois évêques prirent part au Concile d'Orléans, en 511 (cf. Mansi, VIII, 356). Les faits cités dans cette lettre se rapportent donc au début du VIme siècle : tel est le résultat auquel sont arrivés indépendamment l'un de l'autre Mgr Duchesne (art. cité, p. 7) et M. Jülicher (ZKG, XVI (1896), p. 666 et s.). L'opinion de Friedrich qui place l'incident à la fin du IVme siècle doit être abandonnée. Voy. **Sources,** n° **187** où je donne le texte complet de la lettre.

byteri relatione cognouimus quod gestantes quasdam tabulas per diuersorum ciuium capanas circumferre non desinatis, et missas ibidem adhibitis mulieribus in sacrificio diuino, quas conhospitas nominastis, facere praesumastis ; sic ut erogantibus uobis eucharistias illae uobis positis calices teneant et sanguinem Christi populo administrare praesumant.

prêtre Speratus, nous avons appris que vous ne cessez point de porter chez vos compatriotes, de cabane en cabane, certaines tables sur lesquelles vous célébrez le divin Sacrifice de la messe, avec l'assistance de femmes auxquelles vous donnez le nom de *conhospitae ;* pendant que vous distribuez l'Eucharistie, elles prennent le calice et osent administrer au peuple le sang du Christ.

Cuius rei nouitas et inaudita superstitio nos non leuiter contristauit, ut tam horrenda secta, quae intra Gallias numquam fuisse probatur, nostris temporibus uideatur mergere, quam patres orientales pepodianam uocant, pro eo quod Pepodius auctor huius scismatis fuerit..., mulieres sibi in sacrificio diuino socias habere praesumpserint, praecipientes : Ut quicumque huic errori uoluerit inherere, a communione ecclesiastica reddatur extraneus.

C'est là une nouveauté, une superstition inouïe ; nous avons été profondément contristés de voir réapparaître de notre temps une secte abominable, qui n'avait jamais été introduite en Gaule ; les Pères orientaux l'appellent Pépodienne, du nom de Pépodius, auteur de ce schisme. A l'égard de quiconque oserait s'associer des femmes dans le ministère de l'autel, ils ont décidé que tout partisan de cette erreur doit être exclu de la communion ecclésiastique.

Qua de re caritatem uestram in Christi amore pro ecclesiae unitate et fidei catholicae. integritate imprimis credidimus admonendam, obsecrantes, ut, cum ad uos nostrae peruenerunt paginae litterarum, repentina de praedictis rebus emendatio subsecuta, id est, de antedictis tabulis, quas a presbyteris non dubitamus ut decet consecratas, et de mulieris illis, quas conhospitas dicitis, quae nuncupatio non sine quodam tremore dicitur animi, uel auditur, quod clerum infirmat,

Aussi avons-nous cru devoir vous avertir et vous supplier, pour l'amour du Christ, au nom de l'unité de l'Église et de l'intégrité de notre commune foi, de renoncer, aussitôt que la présente lettre vous sera parvenue, à ces abus des tables en question, que nous ne doutons pas avoir été consacrées comme il convient par des prêtres, et de ces femmes que vous appelez *conhospitae*, d'un nom qu'on entend ni ne prononce sans une certaine frayeur d'âme, d'un nom propre

et sancta in religione tam detestandum nomen pudorem incutit et horrorem...

à diffamer le clergé et à jeter la honte et le discrédit sur notre sainte religion...

C'est sur le premier paragraphe de cette épître comminatoire que M. Friedrich construisait sa démonstration. Les évêques y formulent deux griefs. D'abord les prêtres incriminés célèbrent la messe sur des autels portatifs, de cabane en cabane ; puis ils se font assister par des femmes dans la célébration du saint Sacrifice, et leur permettent de prendre en main le calice et de distribuer au peuple la communion. Retenant surtout ce dernier abus, Licinius et ses collègues expriment l'indignation qu'ils éprouvent d'assister à une sorte de reviviscence d'une secte jusqu'alors inconnue en Gaule, et que, disent-ils, les Pères orientaux ont appelée « pépodienne », du nom de son fondateur Pépodius. Le crime de cette secte consistait justement à associer des femmes au sacrifice divin (mulieres sibi in sacrificio diuino socias habere...) : elle s'est attirée ainsi la condamnation des Pères d'Orient qui ont prononcé l'excommunication contre quiconque adhérerait à une semblable erreur.

L'interprétation de Friedrich était la suivante. Il observait en premier lieu que sous la leçon grossièrement déformée *pepodianam* se cache certainement une allusion à la secte « pépuzienne », c'est-à-dire au Montanisme. L'érudition peu sûre des trois évêques avait gardé sans doute quelque vague réminiscence du XXVIIme chapitre du *de Haeresibus* de saint Augustin où sont décrits les *Pepuziani* et où se trouve signalé l'abus du sacerdoce conféré aux femmes elles-mêmes : « ...tantum dantes mulieribus principatum ut sacerdotio quoque apud eos honorentur. » Le XXVIIme chapitre du *Praedestinatus*, rédigé dans la première moitié du Vme siècle, avait pu leur fournir (calquée sur celle d'Augustin) une donnée analogue. Quant au nom de Pepodius, c'est le fruit d'une reconstitution tout arbitraire : il n'a existé aucun hérésiarque de ce nom.

Cela posé, M. Friedrich notait qu'au moment même où les évêques vont citer un canon des Pères orientaux — canon qui ne nous est parvenu dans aucun recueil conciliaire — ils emploient le mot *sociae* pour désigner les femmes que « Pepodius » faisait participer aux cérémonies liturgiques. Ce mot, ils l'avaient évidemment rencontré (selon l'estimation de M. Friedrich) dans l'original du canon oriental. N'est-ce pas là un trait de lumière, dont s'éclaire l'obscure question des *Cænonus* ou *Cenonos ?* Rapproché du κοινωνῶν de l'édit de Justinien, et mieux encore de la traduction latine de cet édit où on lit : « Specialiter autem contra impios Montanistas sancimus ut nulli concedatur ex patriarchis eorum, quos uocant, *uel sociis*, uel episcopis... etc. », ce terme *socias* ne se décelait-il pas comme l'expression technique par où les Pépuziens eux-mêmes désignaient une classe de dignitaires, dans leur hiérarchie ? Or ces dignitaires n'étaient point des hommes, c'étaient des femmes. On le savait, au temps de Jérôme, on le savait au temps de Justinien, et c'est pour cela que ni l'un ni l'autre n'avaient pris la peine de le spécifier. Mais depuis lors la notion de la valeur du mot s'était perdue, et de là les fluctuations du texte de Jérôme.

Les κοινωνοί ou *sociae* étaient donc des femmes ! Voilà le fait nouveau que M. Friedrich s'efforçait de mettre en relief. Et il trouvait la justification de son exégèse dans l'histoire primitive du Montanisme. Une des originalités du mouvement à ses débuts avait justement consisté dans l'étroite association de Montan, son initiateur, avec deux prophétesses, Maximilla et Priscilla. L'organisation ultérieure du Montanisme refléta cette solidarité. Le patriarche de Pépuze fut considéré comme le successeur de Montan. Les prophétesses eurent pour héritières les *sociae*. Et cette hiérarchie spéciale au Montanisme fut surajoutée (le Code Justinien en fait foi) à une hiérarchie toute pareille à celle des catholiques. Aux *sociae* était dévolue sans doute la coopération aux cérémonies du culte ; peut-être aussi un office charismatique,

en souvenir des premières prophétesses dont elles perpétuaient ainsi la fonction.

L'hypothèse de Friedrich était habilement aménagée, et le rapport que l'auteur avait su marquer entre l'organisation qu'il imaginait et la première constitution de la secte y donnait un grand air de vraisemblance.

Elle fut loin pourtant de rallier les suffrages des critiques. A. Hilgenfeld, qui l'examina le premier [1], y opposa un certain nombre d'objections, qu'il se contenta d'indiquer sans les développer à fond. Friedrich, remarquait-il, veut que les trois évêques aient cité textuellement la décision conciliaire des Pères orientaux, et qu'ils y aient pris le mot *sociae :* mais on n'a nullement l'impression qu'ils aient eu sous les yeux un tel document, qui les eût évidemment préservés de leurs à peu près sur la secte « pépodienne » et sur le pseudo-Pépodius, son prétendu fondateur. Il est certain, d'autre part, que saint Jérôme a écrit « *secundos quos* appellant Cenonos (?) » il y a divergence dans les manuscrits sur le mot *Cenonos*, mais non pas sur ce masculin *secundos quos* que nul n'est autorisé à changer en secund*as* qu*as* pour les besoins d'une démonstration plus ou moins arbitraire. Les évêques gaulois ont bien eu l'intention d'assimiler les pratiques coupables de Lovocatus, de Catihernus et de leurs *conhospitae* à celles des Pépuziens ou Montanistes : l'abus qu'ils dénoncent consiste essentiellement à permettre à des femmes de distribuer l'Eucharistie. C'est là une donnée qui ne dépasse guère celle qu'Épiphane avait déjà consignée dans son *Panarion*, XLIX, II ; et il est impossible d'en déduire légitimement que les *Cenones* ne fussent point des dignitaires de sexe masculin.

M. Jülicher reprit à son tour la question dans un article de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* [2], et ses conclusions

[1] ZWT., t. XXXVIII (1895), p. 635.
[2] T. XVI (1896), p. 664-671.

rejoignirent pour l'essentiel celles d'Hilgenfeld. Il souligna à son tour le caractère suspect de la correction de *secundos quos* en *secundas quas*. Il n'admit pas non plus que l'on fût en droit d'attribuer une valeur technique quelconque au mot *sociae*, — *socias habere* n'étant que l'équivalent littéraire de l'*adhibere* employé plus haut dans la lettre épiscopale, et ne ressortissant nullement à la problématique décision synodale dont un fragment subsiste peut-être dans la phrase *ut quicumque... extraneus*. Il lui parut étrange aussi qu'au lieu de recevoir un titre prestigieux qui suggérât l'idée de leur position prépondérante, et de leur supériorité sur les évêques, les prétendues héritières des premières prophétesses eussent dû se contenter de cette dénomination de κοινωνοί qui n'exprime rien d'autre, selon Friedrich, que le simple droit de participer à l'offrande du saint Sacrifice.

Jülicher maintenait d'ailleurs, contre Hilgenfeld, la possibilité qu'il y eût des femmes parmi les κοινωνοί, et déclarait Hilgenfeld trop exclusif sur ce point, puisque aussi bien, d'après le témoignage d'Épiphane, les montanistes incorporaient hommes et femmes indifféremment à leur clergé.

Depuis les discussions d'Hilgenfeld et de Jülicher, la thèse de M. Friedrich n'a plus rencontré que de rares adhésions [1]. Elle n'est acceptée ni par Loofs, [2] ni par E. von der Goltz [3], ni par Bonwetsch [4].

Je la crois également peu fondée. Friedrich a eu tort d'apercevoir dans le texte en litige des précisions qui n'y sont point. Ce que les évêques reprochaient aux deux prêtres bretons en cet endroit de leur mercuriale, c'était de trans-

[1] V. g. Zscharnack, *der Dienst der Frau*, p. 187 et 188, n. 3 ; Schubert, *die heutige Auffassung u. Behandlung der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1902 : cf. TLZ., 1903, col. 170.

[2] TLZ., 1903, col. 170.

[3] *Ibid.*, 1903, col. 426.

[4] RE [3], t. XIII (1903), p. 423.

gresser le principe, dérivé de la *Ire aux Corinthiens* et de la *Ire à Timothée*, d'après lequel l'Église a toujours interdit aux femmes d'assumer les *munera sacerdotalia* [1]. Dans le cas présent, l'audace des *conhospitae* ne s'était portée qu'à de médiocres excès, puisqu'elle n'allait qu'à prêter aux prêtres incriminés une aide matérielle dans l'administration du sacrement de l'Eucharistie. Pourtant cette participation était jugée illicite et tombait sous les censures de l'Église. — Un des auteurs de la lettre, Licinius de Tours, avait fait un séjour en Orient (c'est Grégoire de Tours qui nous l'apprend) [2] ; sans doute avait-il gardé le souvenir, d'ailleurs assez confus, d'une secte dont on lui avait signalé les tolérances à l'égard des femmes. Il aura jugé bon, pour aggraver les avertissements qu'il faisait entendre, d'accord avec ses collègues, d'accabler les délinquants sous le poids de la réprobation que cette secte s'était attirée par son éclectisme impie. Mais il est téméraire d'aller chercher la teneur officielle d'un décret conciliaire dans la formule d'excommunication dont il évoque la menace. Et, en tout état de cause, rien ne prouve que les mots sur lesquels Friedrich insiste surtout, et dont il fait le pivot de sa démonstration, doivent être attribués aux « Pères d'Orient », et non pas aux rédacteurs de la lettre.

Il n'y a donc aucune lumière à attendre du document consigné dans le *Monacensis* 5508, pour la question des κοινωνοί. M. Jülicher exprimait l'espoir que l'étude des inscriptions de Phrygie apporterait quelque donnée nouvelle. Jusqu'à présent ce vœu n'a pas été satisfait. Tant de débats, pourtant, ont permis d'aboutir à une conclusion ferme, qu'il est loisible à chacun de prolonger par des hypothèses. On s'accorde

[1] J'ai longuement traité ce sujet dans BALAC, 1911, p. 3 et s., 103 et s

[2] *Hist. Franc.* II, 39 (ARNDT, *Mon. Germ. hist., Script. rer. Merov.*, I p. 102) « Hic fertur in Oriente fuisse ac loca uisitasse sanctorum ipsamque adisse Hierusolimam ac loca passionis ac resurrectionis dominicae, quae in euangeliis legimus, saepe uidisse. »

à reconnaître que le terme, plus ou moins gauchement transcrit par les copistes, dont Jérôme se sert dans l'*Ép.* XLI, est le même qui se trouve employé dans l'édit de Justinien. Il n'est pas impossible que saint Jérôme l'ait écrit sous sa forme grecque, transposée en latin dans la suite : c'est la solution à laquelle, comme on l'a vu, s'est arrêté M. Hilberg dans son édition de la *Correspondance* de Jérôme. Qu'étaient au juste ces κοινωνοί, quelles fonctions remplissaient-ils ? Ici, le champ est ouvert aux conjectures, puisque aussi bien les certitudes nous font défaut [1]. Je n'ai pour ma part aucune difficulté à admettre que les patriarches et les κοινωνοί aient représenté, au sein de la secte, l'élément charismatique de la hiérarchie, en souvenir de Montan et des prophétesses, d'une part, et d'autre part, des acolytes zélés, tels qu'Alcibiade, Thémison, etc., qui les avaient si efficacement secondés dans l'accomplissement de sa mission [2]. Au-dessous de ces héritiers des « spirituels » de l'époque héroïque, l'instinct traditionnel du Montanisme aura maintenu les formes séculaires de l'organisation catholique, ainsi vivifiée et « inspirée » par le haut. Ces cadres furent-ils constitués dès le lendemain de la mort des prophètes ? Rien ne nous autorise à l'affirmer. L'attestation de saint Jérôme, corroborée par celle d'Épiphane, ne vaut que pour la seconde moitié du IVme siècle, et le témoignage du Code Justinien se réfère à l'époque contemporaine, c'est-à-dire à la première moitié du VIme.

Quelles qu'aient été les modalités de l'organisation montaniste, le fait même de la stabilité de cette organisation

[1] Une des dernières en date est celle d'H. ACHELIS, *das Christentum...*, II, p. 52, n. 11, qui écrit : « Diese Könonen sind wohl die κοινωνοὶ τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ, ebenso wie die Märtyrer die Zeugen des Leidens Christi sind. » Mais à l'époque où il nous est parlé de ces κοινωνοί, il n'y avait plus de « martyrs ».

[2] Peut-être les montanistes n'auraient-ils pas choisi ce mot, si saint Paul n'en avait pas fait un usage favorable : cf. *II Cor.*, VIII, 23. Voir aussi *Phil.*, 17 et *Hébr.*, X, 33, etc.

est indubitable. Nous rencontrons dans la secte, au IVme siècle, le même goût d'exacte ordonnance dont son principal fondateur avait été lui-même pénétré. C'est là encore une différence qui la sépare des sectes gnostiques. Au sein du Gnosticisme, il n'y eut que Marcion qui sut fonder une église. Chez les autres gnostiques, l'impuissance à discipliner des communautés était notoire : ils ne produisirent jamais que « des conciliabules de dogmatiseurs »[1]. — Moins conservatrice que la constitution du Donatisme[2]; plus fidèle, en revanche, aux cadres héréditaires que la constitution du Manichéisme[3], la hiérarchie montaniste représente à souhait, et c'en est là le caractère le plus intéressant, ce qu'eût été l'Église, si Montan avait su la conquérir : l'édifice traditionnel aurait été respecté, maintenu, mais exhaussé et couronné par un fronton de « charismatiques », superposés au clergé officiel.

V

D'autres observations peuvent encore être formulées au sujet de la hiérarchie décrite par saint Jérôme. On notera ce titre de « patriarche » qui en marquait le sommet. Peut-être les montanistes l'avaient-ils emprunté aux Juifs, chez qui les « patriarches » de Tibériade et de Babylone occupèrent un rang primordial depuis les années consécutives à la ruine de Jérusalem jusqu'à la fin du IVme siècle[4]. A l'époque où saint Jérôme en signale l'emploi chez les montanistes, il n'avait pas encore parmi les catholiques la valeur officielle et canonique qu'il devait prendre plus tard : il n'était qu'une

[1] E. Renan, *Marc-Aurèle*, 148.
[2] P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, IV, 143 et s.
[3] A. Harnack, DG., II [4], p. 522.
[4] Cf. J. B. Bingham, *Orig. siue Antiq. Ecclesiae*, trad. latine par J. H. Grischovius, Halle, 2me éd., 1724, t. I, p. 241.

dénomination honorifique octroyée (tout à fait exceptionnellement) aux évêques [1]. Était-ce ces patriarches montanistes ou seulement les évêques montanistes que le canon VIII du concile de Laodicée désigne par le mot de μέγιστοι, la chose demeure incertaine [2]. — D'après un renseignement un peu tardif, puisque c'est Sozomène qui, vers le milieu du Vme siècle, nous le fournit [3], les montanistes installaient des évêques, en Phrygie, jusque dans les villages. Cette habitude, dont nous ignorons à quelle époque il faut en rapporter l'origine [4], ne leur était pas particulière : Sozomène la note également chez les Arabes, les Chypriotes, et chez les Novatiens de Phrygie [5] ; et l'on sait par surcroît que le « chorépiscopat » fut une institution assez longtemps florissante dans l'Église elle-même. Mais nous en pouvons conclure avec Karl Holl [6] que la secte était assez fortement ancrée parmi les populations rurales, et qu'elle y prenait un solide appui.

Dans ce « clergé » montaniste — le mot est employé dans ce même canon du concile de Laodicée (ἐν κλήρῳ νομιζομένῳ παρ' αὐτοῖς) —, quel rôle les femmes tenaient-

[1] D'après Bingham, Socrate serait le premier à l'avoir employé dans son *Hist. Eccl.*, écrite vers le milieu du Vme siècle, V, viii. Mais Hauck, RE [3], XIV, 764, le signale déjà dans un texte de Grégoire de Naziance, *Orat.*, xlii [xxxii], 23. Basnage (*Exercit. hist.*, p. 285) concluait donc à tort de l'indication de Jérôme que le titre de patriarche était encore inusité dans l'Église vers 382-385.

[2] Ce concile eut lieu à Laodicée, en Phrygie Pacatienne, entre 348 et 381. **Sources, n° 76**.

[3] *H. E.*, VII, xix, 2. **Sources, n° 170**.

[4] Gillmann (*das Institut der Chorbischöfe im Orient*, München, 1903, p. 30) la rapporte un peu imprudemment peut-être, en ce qui concerne les novatiens et les montanistes « in die Zeit vor der Trennung der beiden Sekten von der katholische Kirche. »

[5] *Loc. cit.* — Pour les donatistes africains, cf. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, IV, 135. Étymologie du mot dans Gillmann, p. 2 (= χώρα, campagne, et ἐπίσκοπος). Voir aussi pour l'histoire du chorépiscopat, dom Leclercq, *Hist. des Conciles*, II, 2 (Paris, 1908), p. 1196-1237 et *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, art. *chorévêque*.

[6] *Hermes*, XLIII (1908), p. 253.

elles ? J'ai dit qu'il est hasardeux de reconnaître dans les κοινωνοί un institut de prophétesses, un *ordo* féminin distinct dans la hiérarchie montaniste. D'autre part, saint Épiphane [1] écrit dans son *Panarion :* « Ils considèrent la sœur de Moïse comme une prophétesse et s'autorisent d'elle *pour justifier l'admission des femmes dans leur clergé.* » Et un peu plus bas : « Chez eux, *les femmes deviennent évêques, prêtres,* le sexe n'y fait rien, car (disent-ils) dans le Christ Jésus, il n'y a plus ni mâle ni femelle (cf. l'*Ép. aux Galates,* III, 18). » Ailleurs, il rappelle la même particularité de l'hérésie montaniste à propos des « Collyridiennes » [2]. Cette secte, après avoir pris naissance en Thrace et dans la Scythie supérieure s'était propagée jusqu'en Arabie. Sur une sorte d'autel improvisé, les Collyridiennes exposaient aux regards un pain qui était ensuite offert en sacrifice « au nom de Marie », et distribué. Ces faits sont évidemment contemporains d'Épiphane, puisqu'il rappelle qu'il écrivit à leur propos une lettre εἰς τὴν Ἀραβίαν, sans doute aux Églises d'Arabie. Dégagée des réflexions parasites dont sa prolixité naturelle ne manque pas de l'alourdir, la réfutation développée par Épiphane à l'encontre de ces femmes (qu'il a comparées à Quintilla, Maximilla et Priscilla) peut se résumer ainsi. Jamais, depuis que le monde est monde, aucune femme, soit dans l'ancienne, soit dans la nouvelle alliance, n'a exercé de fonctions de ce genre. Ève n'a pas osé y prétendre, malgré la complaisance dont elle a fait preuve pour le péché. La Vierge elle-même en a été exclue, et elle n'a pas joui non plus du droit de baptiser, puisque c'est de saint Jean-Baptiste que Jésus a voulu recevoir le baptême. Il en va pareillement des temps apostoliques. Vainement allègue-t-on l'exemple d'Anna ou des filles de Philippe : ces femmes furent des prophétesses, sans doute, mais non pas des prêtresses, προφητεύουσαι, οὐ μὴν ἱερουργοῦσαι.

[1] XLIX, II ; **Sources,** n° **89**.
[2] *Pan.*, LXXIX, I ; **Sources,** n° **91**.

Quant aux diaconesses, leur ministère est commandé par des raisons de commodité pratique, en particulier par les ménagements dus à la pudeur féminine pendant l'immersion baptismale ; mais il se borne là [1].

La pensée d'Épiphane n'est donc pas douteuse. Pour lui, les femmes exerçaient parmi les montanistes les fonctions épiscopales et presbytérales.

Faut-il accepter cette donnée avec une entière confiance ? J'avoue qu'à la réflexion je ne puis me défendre d'un certain scepticisme ; et voici pourquoi :

1° Épiphane est le seul qui signale cet abus dans la secte. Saint Augustin et saint Jean Damascène n'ont fait autre chose que transcrire ce qu'ils avaient lu sur ce point dans le *Panarion* [2]. L'*Ambrosiaster* [3] incrimine les Cataphrygiens parce qu'ils soutiennent qu'il faut ordonner, non pas seulement des diacres, mais aussi des diaconesses. Or cette pratique de la χειροτονία, ou imposition des mains, à l'égard des diaconesses, n'était pas exceptionnelle en Orient, même chez les catholiques. La formule en est donnée dans les *Constitutions apostoliques* [4]. Elle soulevait d'ailleurs certaines protestations, dont il faut peut-être reconnaître la trace dans le canon XI du concile de Laodicée [5]. — Les autres polémistes ne reprochent aux montanistes que d'avoir permis à leurs prophétesses d'écrire des livres signés de leur propre nom, ce qui serait une forme d'enseignement indirectement condamnée par l'Apôtre. Telle est la thèse de Didyme l'Aveugle [6] ; telle est également celle de l'auteur de la *Discussion entre un montaniste et un orthodoxe* [7]. Ils ne

[1] *Ibid.*, II.
[2] **Sources,** n^os **144, 209** et *Introd.* chap. V, § V, chap. VI, § IV.
[3] **Sources,** n° **84**.
[4] VIII, 19 (FUNK, *Didasc. et Const. Ap.*, I, 524).
[5] HEFELE-LECLERCQ, I, II, 1003.
[6] *De Trin.*, III, XLI, 3. **Sources,** n° **107**.
[7] **Sources,** n° **79**.

soufflent mot, eux si désireux de prendre les montanistes en faute, d'usurpations plus graves.

2° Comment les montanistes auraient-ils osé se mettre en opposition si évidente avec les préceptes pauliniens ? Avaient-ils donc perdu, au IVme siècle, leur scrupule à se tenir en règle et conformité parfaites avec l'Écriture et la tradition ? Il n'en est rien, puisque, chez l'*Ambrosiaster* même [1], nous voyons qu'ils autorisaient par l'exemple de saint Paul et par les *Actes*, VI, 3, la légitimité de l'ordination des diaconesses. Autant ils se sentaient forts pour revendiquer les droits de la femme à prophétiser (d'après I *Cor.*, XI, 5), autant ils eussent rompu avec leur constante méthode en lui conférant les charges augustes du sacerdoce.

3° Enfin, si l'on observe que tout le chapitre XLIX d'Épiphane repose sur des renseignements oraux, on peut croire qu'Épiphane, informé d'une façon générale de l'importance que l'élément féminin conservait dans les communautés montanistes, aura conclu de certains rapports peu précis qu'elles accédaient aux fonctions cléricales elles-mêmes. Lui, le contempteur du γένος τῶν γυναικῶν [2], il devait se sentir particulièrement satisfait de signaler chez les Phrygiens ces étranges infractions qui éveillaient dans sa mémoire traditionaliste le souvenir des textes par où, d'avance, elles avaient été condamnées. On remarquera que les arguments qu'il prête à la secte vont à justifier le prophétisme féminin, mais non point le presbytérat féminin. Et cela m'est une dernière raison de penser, et de soutenir nettement, qu'Épiphane s'est mépris.

A qui maintiendrait, comme vrai historiquement, le renseignement d'Épiphane, il faut admettre (et cela n'est pas un argument nouveau, mais une simple constatation)

[1] Texte indiqué ci-dessus.
[2] *Pan.*, LXXIX (P. G., XLII, 740).

que l'organisation décrite par lui représente un stade postérieur à Tertullien. Si Tertullien avait su et accepté de telles pratiques, il aurait dû renier toutes ses idées sur le rôle de la femme, et c'est ce qu'il ne fait nulle part. Donc les renseignements consignés par Épiphane, (renseignements erronés, je le crois) ne se rapportent en tous cas point à la période primitive du Montanisme, Tertullien nous en est indirectement garant.

Il nous est donc malaisé de déterminer avec précision la place qui était assignée aux femmes dans la hiérarchie montaniste orientale. Il me paraît probable qu'elles étaient admises, à côté des hommes, parmi les κοινωνοί et sans doute aussi parmi les patriarches. La grande mémoire de Maximilla et de Priscilla leur méritait bien un tel honneur, — auquel n'était d'ailleurs associée aucune prérogative proprement sacerdotale.

VI

Outre leur organisation spéciale, les montanistes d'Orient eurent aussi des rites particuliers. Dès l'origine, ils avaient observé, on s'en souvient, leurs *iciunia propria*, dont Montan avait fixé lui-même les modalités [1]. De même, dans la procédure pénitentielle, ils réservaient à certaines catégories de pécheurs un traitement beaucoup plus rigoureux que celui que les Églises infligeaient d'ordinaire à ceux-ci. Il semble qu'avec les années ces singularités se soient chargées et compliquées d'additions nouvelles : malheureusement les hérésiologues qui les signalent n'en parlent le plus souvent que d'après la *fama*, et sur des « on-dit » : d'où bien des obscurités et des incertitudes dans le détail.

Au point de vue des jeûnes, la discipline montaniste

[1] Voy. p. 109 et s. ; 398 et s.

subit au cours des temps certaines modifications : « Nous autres, observe saint Jérôme dans la lettre à Marcella, nous ne jeûnons que pendant un seul carême, selon la tradition des Apôtres et d'accord avec le monde entier [1]. Eux, *ils font trois carêmes dans l'année*, comme si trois Sauveurs avaient souffert. Non qu'il ne soit permis de jeûner pendant toute l'année, sauf à la Pentecôte ; mais offrir un sacrifice par obligation est une chose, l'offrir par zèle personnel en est une autre [2]. » Comme autrefois les adversaires de Tertullien, Jérôme oppose ici le principe catholique de liberté (un peu compromis, il est vrai, par des réglementations locales de plus en plus circonstanciées) au principe montaniste de nécessité. Ailleurs [3] il nous apprend qu'un des trois carêmes montanistes se plaçait après la Pentecôte, et que les montanistes justifiaient cette pratique en invoquant la parole du Christ dans saint Matthieu : *Ablato sponso, filii sponsi debeant ieiunare* [4]. — Enfin, d'après Sozomène, le carême pascal, dans la secte, ne durait que deux semaines [5]. On s'étonne de rencontrer, pour cette observance, une moindre rigueur chez les montanistes que chez les

[1] Ici Jérôme s'avance beaucoup, s'il prend le mot carême au sens propre. En réalité, le « carême » de quarante jours n'est attesté pour la première fois qu'au début du IVme siècle, par le 5me canon du Concile de Nicée (325), cf. LECLERCQ-HEFELE, *Hist. des Conciles*, I, 1, p. 549 ; et par Eusèbe, *de Solemn. paschali*, IV (MAI, *Nova patrum Biblioth.*, IV, 1, 211). Pour le développement de la discipline ecclésiastique sur ce point, et ses variations selon les temps et les pays, cf. F. X. FUNK, *die Entwicklung des Osterfastens*, TQ., LXXV (1893), p. 177 et s. ; ZAHN, *Forsch.*, IV, 295 ; J. DECONINCK, dans RB., VII (1910), p. 433 et s. ; THALHOFER-EINSENHOFER, *Handb. der kathol. Liturgie*, F. i. B., (1912), I, 596 et s. — Jérôme tombe dans le travers qu'il signale lui-même dans une lettre à Lucinius. *Ép.* LXXI, 6 (P. L., XXII, 672) : « Unaquaeque prouincia abundet in sensu suo, *et praecepta maiorum leges apostolicas arbitretur.* »

[2] *Ép.* XLI, 3 ; **Sources**, n° **113**.

[3] *Comm. in Euang. Mt.*, I, IX, 15 ; **Sources**, n° **127**.

[4] IX, 15.

[5] **Sources**, n° **171**. Il n'y a pas á proprement parler de contradiction entre Jérôme et Sozomène, comme le dit A. LINSENMAYER, *Entw. der kirchl. Fastendisciplin bis zum Konzil v. Nicäa*, 1877, p. 142. Sozomène

catholiques, où le jeûne pascal se prolongeait d'ordinaire plus longtemps. Serait-ce qu'ils avaient localisé là les *duas hebdomadas xerophagiarum* dont Montan avait jadis institué la loi [1] ? En tous cas, leurs mortifications l'emportaient encore, au total, sur celles des catholiques, puisqu'ils s'assujettissaient supplémentairement à un troisième carême, dont nous ignorons à quelle époque de l'année il tombait [2]. Pour prévenir l'impression trop favorable que ces retranchements pouvaient causer, Isidore de Péluse a soin d'observer, dans une de ses lettres, que « le jeûne ne sert de rien à qui n'a cure des règles de vérité » et il proclame l'hégémonie de l'εὐσεβεία sur la πολιτεία [3].

Nous voyons d'autre part qu'ils demeurèrent fermés obstinément à toutes les tentatives combinées en vue d'unifier l'époque où devait être célébrée annuellement la fête de Pâques. La pratique « quartodécimane », chère jadis à tant d'asiates orthodoxes [4], eut parmi eux ses partisans les plus résolus et même les plus combattifs [5]. Dédaigneux des évolutions rituelles de la grande Église, ils s'en tinrent, au moins en une certaine mesure, aux usages locaux anciens. Aussi saint Épiphane, dans le *Panarion* [6], cherche-t-il chez les Cataphrygiens et les Quintillistes (ou Priscillistes) l'origine de l' « hérésie » des Quartodécimans.

envisage la diversité de la pratique quadragésimale, selon les pays, pour la période pascale, et il n'étudie pas didactiquement les jeûnes montanistes.

[1] C'est donc, en ce cas, qu'ils auraient supprimé l'exemption du Vendredi et du Samedi, admise à l'époque de Tertullien pour les xérophagies : cf. *de Iei.*, xv (RW., 293, 19).

[2] Marouta de Maipherkat, dans le catalogue hérésiologique annexé à son travail sur le Concile de Nicée (cf. **Sources**, n° **151**) parle de quatre carêmes montanistes, de quarante jours chacun. Mais sa notice est dépourvue d'autorité.

[3] *Ép.* I, ccxlv (**Sources**, n° **181**).

[4] Polycarpe, dans Eusèbe, *H. E.*, V, xxiv, 6.

[5] Cf. Pacien, *Ep. I* ad Sympronionum, § ii (**Sources**, n° **92**) : « quam multiplices controuersias excitarunt *de Paschali die...!* »

[6] L (Œhler, *Corp. Haer.*, II, 2, p. 42).

« Sortie de ces deux hérésies mêlées, écrit-il, une troi-
« sième a levé la tête : c'est celle des Quartodécimans, car
« tel est son nom. D'accord avec l'Église sur les autres points,
« ils ne s'égarent que sur un seul : ils omettent de se con-
« former à ses réglementations liturgiques. Sans partager
« les croyances des Juifs, ils ajoutent foi à leurs fables,
« car ils ne savent ce qu'ils disent ni ce qu'ils affirment »
« (cf. *I. Tim.*, I, 7). Par entêtement ils célèbrent une fois
« chaque année un jour pascal unique [1]. Au surplus, sur
« le Père, le Fils, le Saint-Esprit, ils pensent correctement,
« comme nous autres ; ils admettent les prophètes, les
« apôtres, les évangélistes, ils confessent également la résur-
« rection de la chair, le jugement à venir et la vie éternelle.
« Pourtant ils sont tombés dans cette erreur bizarre, en
« faisant état de la parole de la Loi : « Maudit soit celui qui
« ne célébrera pas la Pâque le quatorzième jour du mois »
« (cf. *Nombres*, IX, 3, 13 combiné avec *Deutér.*, XXIII, 26).

C'est ainsi qu'Épiphane caractérise l'observance quarto-décimane en général. Mais nous apprenons par Sozomène [2] que les montanistes, tout en continuant de tenir compte de la prescription mosaïque, avaient une manière tout à fait personnelle de déterminer leur 14 *Nisan*. Voici ce morceau, dont certaines parties offrent de réelles difficultés d'interprétation :

« Les Montanistes, qu'on appelle Pépuzites et Phrygiens,
« célèbrent la Pâque selon une méthode insolite qu'ils ont
« introduite. Ils blâment ceux qui règlent avec soin cette
« fête sur le cours de la lune, et ils prétendent que ceux qui
« ont souci d'une liturgie correcte doivent ne tenir compte
« que du cycle solaire [3]. Ils donnent trente jours à chaque

[1] Les catholiques avaient, eux, le Πάσχα σταυρώσιμον, le Πάσχα ἀναστάσιμον, et aussi toute une semaine pascale. Voy. HILGENFELD, *der Paschastreit der alten Kirche*, Halle, 1860, p. 110 ; 313 ; 372, n. 1.

[2] *H. E.*, VII, XVIII, 12-14 (**Sources**, n° **169**).

[3] Le Pseudo-Pionius, *Vita Polyc.*, II (**Sources**, n° **111**) prête à saint Paul une critique directe contre ceux qui, mettant de côté le comput lunaire, s'exposaient ainsi à fêter la Pâque en dehors du temps des azymes. Pseudo-

« mois, et font partir le premier jour de l'équinoxe du prin-
« temps, c'est-à-dire — d'après le comput romain — du
« neuvième jour avant les calendes d'avril [1]. N'est-ce pas
« alors, observent-ils, que sont nés les deux corps célestes
« qui règlent le cours des années ? Ce qui le prouve, c'est que,
« tous les huit ans, la lune rencontre le soleil, et pour l'un
« et l'autre la nouménie se produit au même point. Le cycle
« de huit ans de la lune s'accomplit en quatre-vingt dix-neuf
« mois et en deux mille neuf cent vingt-deux jours, et durant
« ce temps il se fait huit courses solaires, comprenant chacune
« trois cent soixante-cinq jours par an, plus le quart d'un
« jour. — C'est à partir du neuvième jour avant les calendes
« d'avril [2], comme marquant le début de la création du
« soleil et du premier mois, qu'ils calculent le quatorzième
« jour dont il est parlé dans les Saintes Écritures. Ce jour
« est, disent-ils, le huitième avant les ides d'avril ; et c'est
« ce jour-là qu'ils célèbrent toujours la Pâque, s'il arrive
« que le jour de la Résurrection coïncide avec lui [3]. Si

Pionius indique ceux qu'il vise : ce sont « certains hérétiques, en particulier les Phrygiens. » Cf. L. Duchesne, *Vita Pionii*, p. 38 ; Lightfoot, *Apost. Fathers*, Part II, vol. II, sect. II, p. 1011 ; Funk, *Patres apost.* [2], II, 292, n. 4. Critique analogue dans le Pseudo-Chrysostome, VIIme Sermon sur la Pâque, 1 (**Sources,** n° 185). — Th. Reinach indique dans son opuscule sur *la Fête de Pâques*, Paris, 1906, p. 19, les raisons (d'ordre traditionnel) pour lesquelles l'Église n'avait pas cru pouvoir faire abstraction du calendrier lunaire dans la fixation de la Pâque.

[1] Le 24 mars.

[2] Le 6 avril. M. E. Schwartz écrit à ce propos (*Christliche u. Judische Ostertafeln*, dans les *Abh. d. kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, ph.-hist. kl., N. F., Bd. VIII, n° 6 [Berlin, 1905], p. 7) : « Die kleinasiatischen Montanisten setzten den alttestamentlichen Vollmond des 7. Monats, — das bürgerliche und das kirchliche Neujahr der Juden lagen 6 Monate auseinander — gleich dem 14. des 7. Monats nach der in der Provinz Asien geltenden Modification des julianischen Kalenders. » Il s'appuie sur le Pseudo-Chrysostome qui dit en effet (**Sources, n° 185**) : « L'hérésie montaniste observe le 14me jour du premier mois, *c'est-à-dire du 7me mois selon les Asiates*, mais non le 14me jour de la lune. »

[3] Le texte grec correspondant aux dernières lignes est celui-ci : « Καὶ ταύτην εἶναι λέγουσι τὴν πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν Ἀπριλλίων· καθ' ἣν ἀεὶ τὸ

« non, ils la fêtent le dimanche suivant. Car il est écrit, « disent-ils, « ... depuis le quatorzième jour jusqu'au vingt « et unième (cf. *Exode*, XII, 18). »

Comme on le verra dans les notes, la dernière partie de ce texte prête à controverse. Mais le sens général qu'il comporte ressort et se dégage avec une suffisante clarté. Les montanistes n'avaient point voulu s'émanciper des computations judaïques, en ce sens que le point de départ de leurs calculs était toujours dans la Loi : ils demeuraient, comme le remarque Hilgenfeld « wirkliche Quartodecimaner » [1], — beaucoup plus quartodécimans, en tous cas, que ceux qu'Épiphane considère à tort comme tels dans la suite de

Πάσχα ἄγουσιν εἰ συμβαίη καὶ τὴν ἀναστάσιμον αὐτῇ συνδραμεῖν ἡμέραν, εἰ δὲ μὴ ἐπὶ τῇ ἐχομένῃ Κυριακῇ ἑορτάζουσι. Γέγραπται γάρ, φησίν, ἀπὸ τεσσαρεσκαιδεκάτης μέχρι εἰκοστῆς πρώτης ». On notera que le εἰ δὲ μή est une correction due à Usser (*de Macedonum et Asianorum anni solari*, p. 21 et s.), qui s'autorise de la traduction que donne de ce passage Épiphane le scolastique : Valois l'adopte dans son édition (reproduite par Migne) et Hussey la recommande en note. L'idée des montanistes aurait donc été de célébrer la Pâque *en tous cas un Dimanche*. — A. Hilgenfeld, lui, n'accepte pas la correction d'Usser, et la juge fautive (*Paschastreit*, p. 396 ; cf. *id.* dans ZWT., XXVI [1883], p. 107), il coupe la phrase après ἄγουσιν et interprète ainsi : les Montanistes célébraient le 6 avril — équivalent pour eux au 14 Nisan — par des jeûnes, même s'il tombait un dimanche, jour où normalement le jeûne était interdit. En ce cas, ils prolongeaient la fête, d'après le modèle des 7 jours des Azymes, jusqu'au dimanche suivant. — Je doute, pour ma part, que ἐπί avec le datif puisse être entendu au sens de *jusqu'à*, comme le veut Hilgenfeld.

« Die Stelle Sozom. VIII, XVIII, 14, m'écrit M. E. Schwartz, bedeutet meines Erachtens : « Sie berechnen die XIV lunae (also *nicht* den Osterfesttag selbst) vom 24. März ab und sagen sie (die XIVe) sei der 6. April nach welchem [*secundum quam diem*, nicht *qua die*] sie stets Ostern feiern, wenn aber der Sonntag auf den 6. April fällt [ich lese εἰ < δὲ > συμβαίη κ. τ. λ.] so feiern sie es am folgenden Sonntag. » Il y a un point que j'avoue ne pas bien saisir dans l'interprétation de M. Schwartz : pourquoi le Dimanche *6 avril*, et celui-là seulement, était-il *tabou* aux yeux des montanistes, tellement qu'ils ajournassent la célébration de la fête pascale au dimanche suivant, quand cette coïncidence se produisait ?

[1] *Paschastreit*, p. 395.

son chapitre L (dont j'ai cité plus haut la première partie [1]) et qui, eux, faisaient complètement abstraction du 14 *Nisan*. Seulement, ils n'avaient pas poussé leur goût d'archaïsme et leur fidélité aux traditions asiates jusqu'à se refuser aux transpositions que l'astronomie, et sans doute aussi des motifs d'ordre pratique, leur avaient fait juger nécessaires.

Pépuze était encore au IVme siècle le centre de leur vie religieuse, soit en souvenir du séjour qu'y avaient fait jadis Montan, Maximilla et Priscilla (c'est l'explication que donne Philastre [2]), soit à cause de la croyance phrygienne à la descente future de la Jérusalem céleste en cet endroit (tel est le motif que leur prête Épiphane [3]). J'ai montré ailleurs [4] qu'il doit y avoir quelque déformation tendancieuse, ou peut-être quelque méprise sur une des paroles de Montan, dans ce que dit Épiphane de la destruction de Pépuze, laquelle n'aurait plus été de son temps qu'un « τόπον τινὰ ἔρημον ». En réalité, Pépuze existait toujours à l'époque d'Épiphane et devait lui survivre plusieurs siècles encore [5] : c'était d'ailleurs une fort modeste citée, plutôt un bourg qu'une ville à proprement parler [6]. Elle demeurait vénérable

[1] Épiphane les caractérise ainsi : « Il y en a d'autres parmi eux qui observent ce même jour unique, et qui jeûnent et accomplissent les mystères ce même jour unique. Ils se vantent d'avoir pris dans les *Actes de Pilate* cette exacte discipline : il y est rapporté que le Sauveur souffrit le huitième jour avant les calendes d'avril [= le 25 mars] ; *aussi tiennent-ils à célébrer ce jour-là la Pâque, quel que soit le jour auquel tombe le quatorzième jour de la lune.*

« Ceux qui sont en Cappadoce célèbrent ce même jour unique, le huitième avant les calendes d'avril. Ils ont entre eux de grands dissentiments, les uns parlant pour le quatorzième jour de la lune, les autres pour le huitième jour avant les calendes d'avril. »

[2] *Haer.*, XLIX : **Sources,** n° **89**.

[3] *Pan.*, XLVIII, XIV : **Sources,** n° **88**.

[4] **Sources,** *Introd.*, chap. III, § VIII.

[5] Voir *ibid.*

[6] Philastre écrit : « Pepuzam *uillam* suam, quae sic dicitur in Phrygia, Ierusalem appellant. » Voigt (*Versch. Urk.*, p. 126) traduit *uilla* par « Land-

à la secte : hommes et femmes s'y faisaient « initier », raconte Épiphane, dans l'espoir d'y « contempler le Christ (τὸν Χριστὸν θεωρῆσαι [1]). Cette « initiation » ne devait être qu'une formalité sans importance, car d'après Philastre, les mystères des montanistes étaient publics (*publice mysteria celebrant*), ce qui signifie, non pas, comme le croit Lipsius [2], qu'ils les célébraient à ciel ouvert, mais simplement qu'ils ne réclamaient pour ces cérémonies aucun huis-clos, ni ne paiquaient ceux qui y étaient admis en diverses catégories plus ou moins privilégiées, à la différence de l'usage païen et même de l'usage chrétien [3].

gut ». Le mot avait encore ce sens au IVme siècle, et il le conservera longtemps encore. Voy. Isidore de Séville, *Orig.*, VIII, VI, 11 : « Academici appellati *a uilla Platonis* Academia Athenarum, ubi idem Plato docebat. » Dans ce passage d'Isidore, *uilla* signifie bien propriété rurale : (cf. GOMPERZ, les *Penseurs de la Grèce*, trad. A. REYMOND, Lausanne, t. II [1905], p. 283), Mais dès le IVme siècle, ce vocable comportait d'autres acceptions. C'est ainsi que saint Jérôme s'en sert pour rendre κώμη, et même — tout à fait exceptionnellement — pour rendre πόλις : (Voy. H. GŒLZER, *Étude lexic. et gramm. de la latinité de saint Jérôme*, Paris, 1884, p. 272). Il y a tout lieu de croire que Philastre emploie *uilla* dans le sens de κώμη. Il écrit, en effet, au chap. XXIX (MARX, CV, XXXVIII, p. 14, l. 16) : « Simon quidam fuit magus, genere Samaritanus, Githeus, de loco quae *uilla* est in Samaria ita uocitata. » Or Gitta n'était qu'un simple bourg : voy. saint Justin, *I Apol.*, XXVI, 2 « Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κώμης λεγομένης Γιτθῶν ». C'est bien ainsi, au surplus, que saint Augustin a compris la phrase du chapitre XLIX, ainsi qu'il résulte de la remarque qu'il formule dans son *de Haer. Liber*, § XXVII : « Alii hanc Pepuzam *non esse ciuitatem*, sed *uillam* dicunt fuisse Montani et prophetissarum eius... ». L'opposition est très nette, et un autre texte de saint Augustin, dans ce même ouvrage, au § LXXXVII, achève d'en préciser la portée : « Est quaedam haeresis rusticana in campo nostro, id est Hipponensi, uel potius fuit ; paulatim enim diminuta *in una exigua uilla* remanserat, in qua quidem paucissimi, sed omnes hoc fuerunt. » C'est manifestement d'un bourg qu'il s'agit.

[1] *Pan.*, XLIX (**Sources**, n° **89**). Je ne crois pas qu'on doive entendre ces mots, comme le fait VOIGT (*Versch. Urk.*, p. 129), de *prophetische Träume* qu'auraient sollicités ces piétistes, tels les dévots d'Aisclépios. Il s'agit plutôt, d'après le contexte, du Christ descendant dans sa gloire, en même temps que la Jérusalem « d'en haut ».

[2] *Quellenkr. Epiph.*, p. 223 « unter freiem Himmel ».

[3] S. REINACH, *Revue des Études grecques*, XIX (1906), p. 355 ; BATIFFOL, *Ét. d'hist. et de théol. positive*, Ire série, 5me éd., p. 10 et s., p. 25). —

Nous devons à Épiphane une description très expressive de certains *meetings* montanistes :[1] « Souvent dans leur « assemblée, raconte-t-il, on voit entrer sept vierges, portant « des torches et vêtues de blanc, qui viennent prophétiser « devant le peuple. Elles manifestent une sorte d'enthou- « siasme qui dupe les assistants et provoque leurs larmes. « Elles versent des pleurs, comme plongées dans les lamen- « tations de la pénitence, et par leur attitude elles déplorent « la vie des hommes. »

Cette scène étrange rappelle à Renan, qui l'a curieusement paraphrasée[2], les « réveils » protestants d'Amérique. Je ne sais s'il y a lieu d'y attribuer, ainsi que le voudrait Bonwetsch[3], un sens eschatologique, les lampadophores étant censées représenter, comme dans Mt., XXV, I, les vierges « qui, ayant pris leurs lampes, allèrent au devant de l'époux et de l'épouse ». La parabole, en effet, compte, non point sept, mais dix vierges. Ce nombre de sept ferait songer plutôt aux sept Esprits de Dieu figurés par sept chandeliers de l'Apocalypse[4], dont les *sacramenta* étaient si familiers aux imaginations montanistes. Sans doute, les jeunes filles figuraient-elles ces esprits, venant visiter leurs communautés de prédilection pour y exciter les larmes rédemptrices de la pénitence.

Cf. Tertullien, *de Praesc.*, XLI, 2, et la remarque critique d'Épiphane sur Marcion, *Pan.*, XLII, III « μυστήρια δὲ δῆθεν παρ' αὐτῷ ἐπιτελεῖται. τῶν κατηχουμένων ὁρώντων ». Voir aussi Jérôme, *in Gal.*, VI, 6.

[1] *Pan.*, XLIX (**Sources**), n° **89**).

[2] Il est intéressant de voir avec quel art exquis et fantaisiste Renan *achève* le tableau (*Marc-Aurèle*, p. 217) : « Sept vierges portant des flambeaux, vêtues de blanc, entraient dans l'église, poussant des gémissements de pénitence, versant des torrents de larmes et déplorant par des gestes expressifs la misère de la vie humaine. *Puis commençaient les scènes d'illuminisme. Au milieu du peuple, les vierges étaient prises d'enthousiasme, prêchaient, prophétisaient, tombaient en extase. Les assistants éclataient en sanglots et sortaient pénétrés de componction.* »

[3] GM., p. 76. De même Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatol.*, p. 265. Pour les vêtements blancs, Bonwetsch et Atzberger rappellent *Apoc.*, III, 18 et VII, 9.

[4] *Apoc.*, I, 12 et s.

Philastre signale chez les montanistes de son temps une autre particularité [1]. D'après lui, ils baptisaient les morts : « Hi mortuos baptizant... ». Hilgenfeld [2] rattache cette pratique à *I Cor.*, XV, 29 et rappelle qu'elle était en usage chez les cérinthiens et les marcionistes. Mais il commet une confusion. On voit dans saint Paul que certains fidèles se faisaient baptiser *pour les morts*, espérant ainsi, sans doute, les sauver de l'enfer, en vertu de la solidarité chrétienne. L'Apôtre ne semble pas approuver cette manière de faire ; il note seulement qu'elle implique chez ceux qui l'admettent la croyance à la résurrection corporelle. Tertullien, qui la connaît également (par saint Paul, tout au moins), a l'impression que Paul y est défavorable ; il observe lui-même une grande réserve, et serait volontiers tenté d'y apercevoir une imitation fâcheuse des lustrations sacrées auxquelles les païens se livraient « pour les morts » au mois de février [3]. Ce baptême pour les morts était encore coutumier au IVme siècle, chez les disciples de Cérinthe en Asie et en Galatie [4]. — A côté de ce premier usage, il y en avait un autre qui consistait à baptiser *les morts eux-mêmes*. Saint Irénée le note chez les marcosiens, au second siècle [5] ;

[1] *Liber de Haer.*, XLIX (**Sources**, n° **100**).

[2] *Ketzergesch.*, p. 573. De même W. HEŃRY, art. *Baptême des morts*, dans le *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*

[3] *Adu. Marc.*, V, X (KR., p. 605, l. 16) : Viderit institutio ista : Kalendae, si forte Februariae respondebunt illi pro mortuis petere. Noli ergo apostolum nouum statim auctorem aut confirmatorem eius denotare, ut tanto magis sisteret carnis resurrectionem, quanto illi, qui uane pro mortuis baptizarentur, fide resurrectionis hoc facerent.

De Res. C., XLVIII (KR., p. 100, l. 5) : Si autem et baptizantur quidam pro mortuis, *uidebimus an ratione*. Certe *illa praesumptione* hoc eos instituisse portendit, qua alii etiam carni [ut] uicarium baptisma profuturum existimarent ad spem resurrectionis, quae non nisi corporalis [non nisi alias] in baptismate corporali obligaretur.

[4] Épiphane déclare tenir le fait de la « tradition » (παράδοσις) : *Pan.*, XXVIII, VI (ŒHLER, *Corp.Haer.*, II, I, 222). — On rencontre encore cette pratique chez les Mormons : S. REINACH. *Orpheus*, p. 536.

[5] *Adu. Haer.*, I, XXV, I (P. G., VII, 665).

saint Jean Chrysostome, chez les marcionistes, au IVme siècle [1] ; Théodoret, chez les archontiques, au Vme [2] ; et divers textes conciliaires prouvent qu'au IVme siècle, en Afrique, les catholiques le pratiquaient quelquefois [3]. C'est ce dernier rite (et non point le baptême *pour* les morts) qui devait être courant chez les montanistes, si l'on s'en tient strictement à ce qu'en dit Philastre.

VII

La rançon du séparatisme des montanistes, et de leur volonté bien arrêtée de vivre selon leurs propres lois, ce furent les bruits sinistres que l'on fit courir à leur propos. L'imbécillité des foules renouvela contre ces illuminés qui se permettaient de former à l'écart d'elles leurs conventicules pour y poursuivre plus librement leur mystique idéal, cette étrange accusation de « meurtre rituel », fréquemment imputée aux magiciens dès l'antiquité classique et dont, dans les temps et les pays les plus divers, Gnostiques, Manichéens, Vaudois, Cathares, Juifs, sectaires russes, — sans compter les chrétiens eux-mêmes — avaient subi ou devaient éprouver les désastreux effets [4]. On prétendait

[1] *Hom.*, XL, *in Ep. I ad Cor.* (P. G., LXI, 347). Quelqu'un se glisse sous le lit du défunt ; on pose à celui-ci les questions canoniques, et le vivant répond à sa place. — Voir aussi EZNIK, *Réfut. des Sectes*, IV, 15 (éd. SCHMID, p. 202).

[2] *Haer. Fab.*, XI (P. G., LXXXIII, 361).

[3] MANSI (rééd. Welter) III, 719. *Codex Canonum eccl. Afric.*, c. XVIII : « ...Item placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur : scriptum est enim : *Accipite et edite :* cadauera autem nec accipere possunt, nec edere ; et ne iam mortuos homines baptizari faciat presbyterorum ignauia. » Cf. MANSI, *ibid.*, 881. Concilium Carthaginense [en 397]. Mêmes prescriptions : le *Codex* ci-dessus ne fait d'ailleurs que les reproduire. En ce qui touche le baptême des morts, la formule est la suivante : « Cauendum est etiam ne mortuos baptizari posse fratrum infirmitas credat, cum eucharistiam mortuis non dari animaduerterit. »

[4] J'ai signalé les principales références dans BALAC, III (1913), p. 199-203.

que les montanistes perçaient à coups d'aiguilles le corps d'un enfant en bas âge, qu'ils recueillaient le sang des blessures et que, y pétrissant de la farine, ils en formaient une hideuse mixture pour leurs sacrifices. Si l'on en croit le *Praedestinatus* [1], Tertullien s'était déjà préoccupé de démontrer l'invraisemblance de tels racontars. Contre cette donnée du *Praedestinatus*, il n'y a pas d'objection absolument décisive : on voudrait toutefois qu'elle fût attestée par une autorité plus solide et plus probe ; en outre il n'y en a point la moindre trace dans les écrits actuellement subsistants de Tertullien. C'est seulement à partir du IVme siècle que nous percevons dans les textes le *rinforzando* de ces rumeurs, accueillies par certains écrivains ecclésiastiques (comme saint Jérôme) avec les plus expresses réserves et un généreux « *sit falsum omne quod sanguinis est* [2] », par d'autres hérésiologues avec une intrépide et pathétique crédulité.

Du reste, auprès de ceux-là même qui, parmi les écrivains orthodoxes du IVme siècle, rejetaient ces histoires absurdes ou évitaient d'en faire mention, le Montanisme ne rencontrait aucune indulgence. On le traitait, purement et simplement, comme une hérésie, non pas seulement dans les discussions littéraires où la rhétorique se fait toujours sa place, mais aussi dans les ordonnances canoniques. On se rappelle que, vers 230, il avait été décidé au concile d'Iconium de tenir pour invalide le baptême administré par les montanistes, en vertu de ce principe général que tout baptême conféré hors de l'Église devait être considéré comme nul. Firmilien y ajoutait cet argument supplémentaire, que, se trompant en ce qui regarde le Saint-Esprit, ils ne pouvaient dès lors adresser leur adoration au Christ véritable. Mais plusieurs évêques (Firmilien en fait l'aveu) se sentaient des scrupules, en raison du respect avéré de la secte pour les articles fondamentaux de la *regula*

[1] **Sources**, n° **174**.
[2] *Ép.* XLI, 4 (**Sources**, n° **113**).

fidei [1]. Et l'on voit que Denys d'Alexandrie, postérieurement au concile d'Iconium et à celui de Synnada, dont il semble d'ailleurs n'avoir connu que fort tard les ordonnances [2], partageait ces perplexités au point de recevoir comme valable le baptême des « Pépuziens ». Saint Basile lui reprochera à deux reprises, en termes fort clairs, d'avoir fait fausse route dans cette question [3]. Donc, au IIIme siècle, il y avait encore, sur l'homologation du baptême montaniste, des flottements significatifs. — Au contraire, à partir du IVme siècle, l'unité d'appréciation se fait dans le sens le plus rigoureux. Le concile de Laodicée [4] pose en règle que tout « Phrygien » désireux de passer à l'Église catholique, même s'il a appartenu au clergé de la secte et à ceux qu'on y nommait les « très grands » (il s'agit sans doute des patriarches, des « *Caenones* » ou des évêques montanistes) devra être « instruit avec le plus grand soin et baptisé par les prêtres de l'Église ». Athanase [5], Basile [6], Didyme [7] s'accordent à proclamer que le baptême montaniste est sans valeur sacramentelle. Athanase pose en principe qu'il importe peu que le baptême soit administré dans les formes requises,

[1] Voy. plus haut, p. 484.

[2] Cf. Feltoe, *The Letters and other remains of Dionysius of Alex.*, p. 50, n. 6.

[3] *Ep.* clxxxviii, Amphilochio *de Canonibus*, i (**Sources, n° 86**). Basile avait d'ailleurs une très haute opinion de Denys : voy. la lettre II, lxx à Damase, *de Synodo*, où il parle de lui en termes des plus flatteurs. — Feltoe (*op. cit.*, p. 40 et s.) a réuni un dossier de cinq lettres ou fragments de lettres de Denys sur le baptême. Il résulte de l'extrait syriaque cité p. 48-49 que Denys estimait que quiconque avait reçu le baptême au nom de la Trinité, fût-ce de la main d'un hérétique, ne devait pas le recevoir à nouveau, si le baptisant pouvait être tenu pour professant la foi aux trois personnes divines. Sans doute considérait-il les montanistes comme rentrant dans cette catégorie.

[4] Can. VIII (**Sources, n° 76**). Ce Concile admet, au contraire, la validité du baptême des novatiens, des photiniens et des quartodécimans (Can. VII).

[5] *Or.* ii, *Contra Arianos*, § xliii (**Sources, n° 77*bis***).

[6] *Ep.* clxxxviii, Amphilochio de Canon., i (**Sources, n° 86**).

[7] *De Trin.*, II, xv (**Sources, n° 102**).

si celui qui le confère n'a pas la foi véritable. Didyme justifie son point de vue en observant que « les Phrygiens ne baptisent pas au nom des trois saintes hypostases, mais croient que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont τὸν αὐτόν.

C'est toujours cette même incrimination d'hétérodoxie trinitaire, que l'on rencontre dès les débuts du IIIme siècle et qui prend une recrudescence spéciale au IVme. Saint Jérôme lui fait une place dans l'exposé positif qu'il dresse des erreurs montanistes à l'usage de Marcella [1] :

» Nous différons d'eux en premier lieu sur la règle de foi, écrit-il ; « nous établissons, nous, le Père, le Fils et le Saint-Esprit chacun « dans sa propre personne, tout en les unissant par la substance ; « eux, ils s'attachent au dogme de Sabellius et ils resserrent la Trinité « dans les limites d'une seule personne. »

De même l'auteur de la Διάλεξις [2] ; de même, on l'a vu, Didyme d'Alexandrie [3] ; et plus tard, Socrate, Sozomène, Théodoret, Isidore de Péluse, Marius Mercator [4], etc. D'autre part Épiphane [5] délivre aux montanistes un certificat infiniment plus favorable : « Sur le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, déclare-t-il, ils pensent comme la sainte Église catholique. » Il y a là une énigme, dont la solution est peut-être indiquée par Théodoret [6], quand il signale que Montan « ne corrompit point la doctrine de la sainte Trinité » mais que « plusieurs de ses disciples » ont donné dans les erreurs de Noetos et de Sabellius. On pourrait donc observer une sorte de parallélisme (c'est M. Harnack qui en fait la remarque [7]) entre le développement doctrinal du Montanisme

[1] *Ép.* XLI, 3 (**Sources, n° 113**).
[2] **Sources, n° 79**.
[3] Dans le passage ci-dessus, et encore *de Trin.*, III, XVIII ; III, XXIII ; III, XXXVIII ; III, XLI, I (**Sources, n°s 103** et s.).
[4] **Sources, n°s 163, 166, 172, 177, 160**.
[5] *Pan.*, XLVIII, I (**Sources, n° 88**).
[6] *Haer. Fab.*, III, II (**Sources, n° 172**).
[7] DG, I [4], 735, n. 4.

et celui du Marcionisme. Marcion, intelligence toute pragmatique, fort incurieux d'expliquer métaphysiquement le rapport du Christ au Père, eut des disciples « patripassiens ». De même, certains des partisans de Montan auraient pris position dans les luttes modalistes, sans que les théories du prophète les y contraignît, et c'est ainsi qu'ils fournirent contre eux-mêmes de nouvelles armes aux écrivains orthodoxes [1].

Il faut enfin retenir les considérants détaillés que fournit saint Basile pour prouver l'invalidité du baptême montaniste : ils sont d'un réel intérêt.

« Le baptême des Pépuziens, écrit-il, ne me paraît avoir « aucune valeur, et je m'étonne qu'un homme rompu au « droit ecclésiastique comme Denys (d'Alexandrie) ne s'en « soit pas avisé. Les Anciens estimaient qu'il ne faut admettre « que le baptême qui ne s'écarte en rien de la foi : d'où la « triple dénomination d'hérésie, de schisme et d'assemblée « illicite. Il y a hérésie quand on rompt complètement avec « l'Église et qu'on se détache d'elle sur des points intéressant « la foi elle-même. Il y a schisme, quand les dissentiments « réciproques proviennent de causes ecclésiastiques et de « controverses guérissables. Il y a assemblée illicite, en cas « de réunions tenues par des prêtres ou évêques indociles, « ou des foules ignorantes... En fait d'hérésies, on peut citer « celle des manichéens, des valentiniens, des marcionistes, « et des pépuziens eux-mêmes : là en effet il y a différend « sur le point même de la foi en Dieu. Or donc il a plu à ceux « qui furent au début, de rejeter complètement le baptême « des hérétiques ; d'agréer celui des schismatiques, comme « faisant encore partie de l'Eglise ; de réintégrer dans l'Église

[1] On pourrait citer encore l'exemple des Donatistes qui « malgré leurs prétentions farouches à l'orthodoxie » se laissèrent aller à certaines accoin.; tances avec l'arianisme. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, IV, 33 160 et s. G. Krüger exagère, ce me semble, quand il accuse les écrivains catholiques d'avoir systématiquement chargé d'erreurs dogmatiques les schismatiques, pour les perdre plus sûrement dans l'opinion (*Lucifer von Calaris*, p. 66).

« ceux qui ont pris part aux assemblées illicites, quand,
« revenus de leur erreur, une sérieuse pénitence les a amé-
« liorés. Il arrive souvent que les dignitaires, après avoir lié
« partie avec les indociles, se repentent, et alors ils sont
« replacés au même rang.

« Pour ce qui est des pépuziens, ce sont manifestement
« des hérétiques, car ils blasphèment contre l'Esprit saint en
« attribuant indûment, impudemment à Montan et à Pris-
« cilla la dénomination de Paraclet. Donc, en tant qu'ils
« divinisent des créatures humaines, ils méritent condamna-
« tion ; en tant qu'ils insultent l'Esprit saint en le comparant
« à des créatures, ils tombent sous le coup de la condamna-
« tion éternelle, puisque le blasphème contre l'Esprit saint
« est irrémissible. *Quelle raison y a-t-il d'admettre le baptême*
« *de gens qui baptisent au nom du Père et du Fils, et de Montan*
« *ou de Priscilla ?* Car ceux-là ne sont pas baptisés qui le
« sont suivant un rite non traditionnel parmi nous. Ce point
« de vue a beau avoir échappé à Denys le Grand, gardons-
« nous d'imiter son erreur ! »

Pour saint Basile, les montanistes sont donc des hérétiques caractérisés, au même titre que les manichéens, les valentiniens, ou les marcionistes. Non qu'il les accuse de sabellianisme, comme le fait Didyme : son grief, c'est l'identification qu'ils établissent entre l'Esprit-Saint d'une part, Montan et Priscilla d'autre part ; c'est aussi l'irrégularité de la formule baptismale dont ils usent.

On s'est demandé s'il convenait de prendre au pied de la lettre cette dernière accusation, et si la formule étrange que cite Basile ne serait pas déduite ou imaginée par lui, d'après la conception erronée qu'il vient de flétrir. Cela est en effet probable, puisque saint Athanase affirme que les montanistes articulaient les *mots* communément usités (mais sans y mettre le contenu authentique) [1]. Je ne crois pas

[1] *Or.* II, *Contra Arianos*, XLIII.

toutefois qu'il soit prudent de soutenir aussi énergiquement que le fait J. Ernst [1] que ladite formule n'ait jamais été employée dans les conventicules phrygiens. Qu'on se rappelle l'inscription de Mascula [2] ! Sans doute, dans la mémoire mystique de la secte, le souvenir de Montan s'était-il idéalisé, auréolé, au point d'accréditer parfois des expressions audacieuses, que se hâta d'exploiter l'hostilité des théologiens. Fixée désormais, la procédure catholique imposera constamment au Montanisme, en matière baptismale, la clause des sectes les moins favorisées [3].

VIII

Du côté du pouvoir civil, la secte rencontrait une animosité non moins vive, mais appuyée, qui plus est, par d'autres arguments que ceux de la dialectique.

Déjà, en 331, l'empereur Constantin, qui s'était formé un idéal de christianisme policé et uniforme, avait lancé contre les hérétiques — novatiens, valentiniens, marcionistes, pauliens, cataphrygiens — une constitution par laquelle il ordonnait que leurs « maisons de prières » leur fussent ôtées pour être remises à l'Église catholique, et interdisait formellement leurs réunions, soit publiques, soit privées [4]. Sermoneur infatigable, il leur infligeait par surcroît une admonestation sévère dont Eusèbe nous a pieusement légué la teneur : « Comprenez maintenant, leur disait-il, dans quels mensonges votre folie s'est embarrassée et de

[1] *Die Ketzertaufangelegenheit in d. alten Kirche nach Cyprian* (*Forschungen*, Ehrhard u. Kirsch, II, iv [1901], p. 25, n. 2).

[2] Voy. p. 472.

[3] Cf. le Pseudo-Canon VII du 2me Concile œcuménique (**Sources,** n° **176**) : Gennadius, *de Eccl. dogm.*, XXII (**Sources,** n° **184**) ; Grégoire le Grand, *Ép.* XI, lxvii (**Sources,** n° **198**), etc.

[4] *Vita Constantini*, III, lxiv-lxvi. Cf. Sozomène, *H. E.*, II, xxxii, 1.

quels poisons virulents votre enseignement est fait, au point d'apporter la maladie aux gens bien portants, aux vivants la mort éternelle. Adversaires de la vérité ! Ennemis de la vie ! Conseillers de perdition ! tout chez vous est hostile au vrai, tout favorise les vices honteux... [1] » Toujours éperdu d'admiration pour l'éloquence et pour les actes de son empereur, Eusèbe affirme que, grâce à cette loi, les « repaires » des hétérodoxes furent détruits, leurs chefs pourchassés, et le gros de leurs partisans réduit à entrer dans l'Église, les uns avec des dispositions sincères, les autres par sournoise prudence.

Il est probable qu'il en exagère quelque peu les effets. En dépit des défections qui se produisirent dans leurs rangs, les sectes ainsi proscrites continuèrent de vivre, au moins en certaines parties de l'Empire. D'après Sozomène [2], la Phrygie et pays circonvoisins furent mieux protégés que n'importe quelle autre région contre l'inquisition officielle, et la petite Église des prophètes continua d'y jouir d'une sécurité relative.

Mais vers les dernières années du IVme siècle, la tourmente se déchaîna sur elle bien plus redoutablement.

Devenu chrétien, l'État romain ne se piquait point de demeurer indifférent entre les doctrines et de les laisser librement se disputer les âmes. Il jugeait au contraire qu'il lui appartenait de placer la religion avec laquelle il contractait liaison intime, dans une situation privilégiée, soigneusement défendue comme tout ce qui était partie constituante de l'ordre public [3]. A partir de 378 une série de lois ne visent

[1] Texte complet et traduction dans **Sources**, n° **72**.

[2] *H. E.*, II, XXXII, 6.

[3] Loi de Théodose, de Gratien et de Valentinien (27 février 380). *Cod. Theod.*, XVI, I, 2 : Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali uolumus religione uersari, quam diuinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat.

à rien moins qu'à empêcher les groupes non conformistes de se réunir [1], de construire des églises [2] et qu'à frapper certaines sectes d'intestabilité [3].

En Occident, aucune mesure ne semble avoir été prise spécialement contre les montanistes avant la loi du 22 février 407 [4]. En Orient, dès 398, l'empereur Arcadius, que sa grande piété excitait à sévir, non moins que son vœu politique d'entière et parfaite unité religieuse [5], promulgua de Constantinople une loi qui les atteignait nommément, avec les Eunomiens [6]. Ces deux variétés d'hétérodoxes étaient expulsées des villes, sous menace de confiscation et de mort ; défense leur était faite de tenir assemblée dans les campagnes, à peine de confiscation pour le propriétaire du local où la réunion aurait lieu, de mort pour le « procurateur » ; ordre était donné de rechercher leurs livres avec la plus grande vigilance pour les brûler devant les autorités de justice ; la mort pour le recéleur ! — Depuis 408, Théodose II, fils et successeur d'Arcadius, reprit la lutte avec un zèle égal à celui que son père avait déployé. Le Code Théodosien renferme cinq lois, échelonnées du 21 février 410 au 30 mai 428, par lesquelles la secte montaniste (ou « priscillianiste », ou « pépyzite » ou « phrygienne », tant le législateur craint d'oublier une seule des dénominations sous lesquelles elle pourrait se

[1] Déjà une loi de Théodose (15 juin 374 ; *Code Théod.*, XVI, v, 21) interdisait sous peine d'amende les ordinations hérétiques. Pour la prohibition des assemblées de dissidents, cf. lois du 22 avril 378 (*Code Théod.*, XVI, v, 4) ; du 3 août 379 (XVI, v, 5) ; du 10 janvier 381 (XVI, v, 6) ; du 25 juillet et du 3 septembre 383 (XVI, v, 11 et 12) ; du 20 juin 383, (XVI, v, 10) ; du 10 mars 388 (XVI, v, 14) ; du 11 juin 388 (XVI, v, 15) ; du 20 mai 391 (XVI, v, 20) ; du 9 juillet 394 (XVI, v, 24). Dans toutes ces lois, les montanistes ne sont pas nommés.

[2] Loi du 19 juillet 381 (XVI, v, 8).

[3] Loi du 2 et du 8 mai 378 (XVI, VII, 1 ; XVI, v, 7) ; du 20 et 21 mai 381 (XVI, VII, 2 et 3) ; du 5 mai 389 (XVI, v, 17) ; du 17 juin 389 (XVI, v, 18).

[4] Voir plus haut, p. 477.

[5] Cf. SCHULZE, dans RE [3], II, 50.

[6] *Code Théod.*, XVI, v, 48.

blottir), est directement proscrite[1]. Exclus de la haute administration (*militia palatina*), dépouillés du droit de réunion, privés de leurs églises, les montanistes n'en demeuraient pas moins assujettis à toutes les obligations de la *militia cohortalis* et des curies[2]. L'État ne voulait point pour eux d'autre privilège que celui de ses rigueurs.

IX

Ainsi brimée, traquée, la secte se maintenait encore, avec une étonnante persévérance, dans ses positions acquises. Soit que l'application des fonctionnaires impériaux eût ses relâches, soit qu'il fût malaisé de poursuivre les dissidents dans les cantons écartés où ils trouvaient refuge, les églises montanistes durèrent, voilà le fait ; et, dans les intervalles de la persécution, elles se reconstituaient, réparaient leurs pertes tant bien que mal. D'après Sozomène[3], qui écrit entre 443 et 450, les montanistes étaient encore « multitude » (πλῆθος) à son époque dans les régions phrygiennes. D'autre part, Théodoret[4], contemporain de Sozomène, affirme que l'Orient est « entièrement débarrassé d'eux », tout de même

[1] *Ibid.*, XVI, v, 48 ; 57, 59, 65 ; XVI, x, 24 ; **Sources,** n° **153** et s.

[2] *Codex Théod.*, XVI, v, 48. La *militia cohortalis* (ou *cohortalina*) se composait des employés des *officia* des gouverneurs de province. Or les bas emplois de ces administrations étaient dépourvus de prestige (cf. *Cod. Théod.*, VI, xxxv, 14, 1 « cohortalini... inferioris sortis homines » ; témoignage analogue de Sozomène, *H. E.*, V, iv, à propos des pénalités infligées par l'empereur Julien aux habitants de Césarée). Il n'y avait donc aucun inconvénient à y admettre les hérétiques. Théodose II le spécifie également à propos des Eunomiens (*Cod. Théod.*, XVI, v, 61 [a. 423]). Les exonérer de la *militia cohortalis* aurait été les favoriser sous couleur de les punir : car elle constituait une sorte de corporation obligatoire à laquelle, de père en fils, les assujettis étaient agrégés (*Cod. Théod.*, I, x, 5 ; VIII, iv, 14, 21-25 ; VIII, vii, 9, 14, 16, 19 ; *Nov. Théod.*, II, vii, 4, 2 ; *Notit. Or.*, p. 111 ; *Not. Occ.*, p. 124).

[3] *H. E.*, III, xxxii, 6.

[4] *Haer.*, III, vi.

que des novatiens et des quartodécimans, et qu' « il n'y a plus que de faibles parties de l'Asie et du Pont qui en conservent la mauvaise graine ». Leurs statistiques, d'ailleurs illusoires, diffèrent donc quelque peu ; mais ils s'accordent à indiquer la concentration de plus en plus marquée de la secte dans le pays témoin de son éclosion première. Le Pseudo-Canon VII du 2me concile œcuménique, lequel n'est en réalité que le fragment d'une lettre écrite de Constantinople à Martyrius d'Antioche par son apocrisiaire, vers 460 [1], indique le traitement fort rigoureux qui était imposé « aux montanistes appelés ici Phrygiens », quand ils sollicitaient le baptême de l'Église. A cette époque encore, le cas était donc prévu et point exceptionnel.

Pour peu que l'on connaisse l'état d'esprit de l'empereur Justinien, sa ferme volonté de faire de la religion la chose de l'État, et d'en accaparer l'influence au bénéfice du pouvoir civil [2], on ne s'étonnera pas que le « théologastre couronné » ait supporté malaisément dans son empire la présence de ces groupements extrinsèques à l'Église orthodoxe. Il traita les montanistes à peu près de la même manière que les autres catégories d'hérétiques, que les Juifs et que les païens. Jamais le *compelle intrare* ne fut plus rudement mis en pratique. Une loi les dépouilla une fois de plus du droit de réunion et du droit de tester [3]. Une autre loi expulsa de Constantinople le clergé de la secte [4] (et cela implique, soit dit en

[1] **Sources,** n° **176** et la note.

[2] Cf. AUGUST KNECHT, *die Religions-Politik Kaiser Justinians I*, Diss. Würzburg, 1896, p. 24-54 ; PARGOIRE, *l'Église byzantine, de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 1 et s. ; PREUSCHEN-KRÜGER, *Handb. d. Kirchengesch., das Altertum*, p. 242 ; HAMILCAR S. ALIVISATOS, *die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*, Berlin, 1913, p. 7-21 et 129-131. ALIVISATOS croit que la législation de Justinien s'inspirait non pas seulement de raisons politiques, mais aussi « aus reiner Sorge für die Ehre und das Ansehen der Kirche und aus innerlicher Frömmigkeit ».

[3] *Cod. Iust.*, I, v, 18 (**Sources,** n° **188**).

[4] *Ibid.*, I, v, 20.

passant, que des communautés montanistes s'étaient reformées dans la ville elle-même), en aggravant cette mesure de maintes prohibitions supplémentaires. Voici la traduction de la pièce :

« Nous avons appris que les hérétiques impies osent, même « après nos lois et les mesures prises contre eux, se réunir encore, « qu'ils mettent des chefs à la tête de leurs sectes insensées avec le « titre d'exarques, qu'ils administrent le baptême, et qu'ils préten- « dent bénéficier de certains privilèges, lorsque leurs boutiques « sont établies dans l'enceinte sacrée, alors qu'il convient d'en réserver « l'usage aux seuls orthodoxes [1]. En conséquence nous ordonnons « à Votre Excellence de leur interdire, soit dans toute autre localité, « soit surtout dans cette ville fortunée, de tenir des réunions, de « baptiser, de toucher au nom ou à l'acte de la vénérable commu- « nion, car ces choses demeurent propres à ceux qui honorent la foi « véritable et servent comme il convient l'adorable nom des chré- « tiens [2]. Nous ne permettons pas que ceux qui ont des boutiques « à l'intérieur de l'enceinte sacrée jouissent de certains privilèges « sous ce prétexte. Qu'ils sachent que si, après ce décret divin (émané) « de nous, on les voit s'occuper en quoi que ce soit des actes interdits, « et oser, soit dans cette ville impériale, soit en d'autres lieux, tenir « des assemblées illicites, administrer le baptême, donner une com- « munion abominable, ou faire l'une des choses défendues, ils seront « frappés des châtiments voulus auxquels s'exposent fatalement « ceux qui résistent aux lois et ne se mettent pas à l'abri de leur « vindicte. Que ceux qui leur prêtent leurs maisons pour y tenir ces « assemblées illicites sachent qu'ils encourront le châtiment prescrit « par les lois divines susnommées [3]. Ces décrets valent pour tous « les hérétiques en général. — *A l'égard des impies montanistes en « particulier*, nous voulons qu'on ne laisse aucun de ceux qu'ils appel- « lent patriarches, associés, évêques, prêtres, diacres et autres clercs « (s'il convient de les appeler tous en gros de ces noms-là) habiter « cette ville fortunée. Il faut les en chasser tous, de peur que prêtant « l'oreille à leurs fables absurdes quelques esprits simples ne suivent « leurs enseignements d'impiété et perdent ainsi leurs âmes [4]. « Et même d'une façon générale nous ne consentons même pas à ce « qu'ils trafiquent au dedans des limites saintes, afin d'éviter que « les saints mystères de la foi orthodoxe leur soient connus, car ils « sont profanes et indignes d'entendre ce qui est saint et pur [5]. « Nous voulons qu'on interdise aussi leurs repas déshonnêtes en « commun et ces réunions impies et condamnées où ils essaient de

« gagner les âmes des simples. Car il faut empêcher que ceux qui les « ont quittés pour passer à la foi orthodoxe retombent dans leur vie « criminelle par la fréquentation de ceux qui sont atteints de cette « maladie et (renonçant) à leur société et à leur vie (nouvelles) revien- « nent à leur première démence. [6] Nous leur défendons d'acheter « des esclaves, de peur qu'en les vendant à leurs coreligionnaires « ils ne leur fassent partager leurs fausses doctrines [7]. Pareillement « nous défendons qu'à ceux qui partagent la superstition de ces « mêmes montanistes on donne quelque soulagement au nom des « autorités, sous le prétexte de leur pauvreté, ainsi qu'il est d'usage « que les grands tribunaux et la Sainte Église le fassent ; car « il ne convient pas que ceux qui appartiennent à cette superstition « en bénéficient, vu qu'elle n'a en elle rien qui soit sain et raisonnable, « et qu'elle est justement haïe et condamnée de tous. Quiconque « leur aura donné un secours déraisonnable, nous voulons qu'il soit « puni d'une amende de dix livres d'or [8]. L'exécution de toutes « ces mesures devra être surveillée par Votre Excellence et par ceux « qui gouvernent les populations, sous menace des mêmes pénalités « pour les fonctionnaires placés sous vos ordres et pour les fonc- « tionnaires de province, au cas où ils ne les observeraient pas. Une « indignation non moins grande est suspendue sur ceux qui auront « successivement la charge que Votre Excellence occupe présente- « ment, s'ils violent ou laissent violer l'une quelconque de ces déci- « sions. Les gouverneurs de province, s'ils font preuve de négligence, « seront également frappés d'une amende de dix livres d'or. »

Une autre loi encore priva les montanistes de toute capacité de témoigner en justice [1]. Procope [2] nous montre les émissaires impériaux parcourant l'empire pour forcer les hérétiques « à renoncer à la foi de leurs pères ». Il rapporte [3] qu'en Phrygie des montanistes « s'enfermèrent dans leurs propres églises, y mirent le feu et s'y brûlèrent avec elles ». « Grâce à Justinien, ajoute-t-il, tout l'empire romain fut plein de meurtres et d'exils. »

M. Ramsay [4] serait disposé à croire que Justinien porta

[1] *Ibid.*, I, v, 21.
[2] *Hist. Arcana*, XI, xiv, 21 (**Sources, n° 193**).
[3] *Ibid.*, 23.
[4] *Cities...*, II, 575.

jusqu'à Pépuze même la rigueur de ses répressions et qu'il détruisit la ville. A dire vrai, il ne cite de cette exécution aucun témoignage explicite. Mais s'emparant d'une observation de M. Radet [1], lequel a remarqué que dans les *Notitiae* tardives, la ville de Justinianopolis semble correspondre à la Pépuze du *Synecdème* de Hiéroclès [2], Ramsay en conclut que Justinien anéantit ce repaire d'hérétiques et rebâtit à sa place une cité orthodoxe à laquelle il conféra son propre nom. — La combinaison de Ramsay me paraît un peu ébranlée par ce fait qu'au nombre des signataires de la IVme *Actio* du second concile de Nicée, en 787, figurait un Theophylactus, *praeses Pepuzon* [3]. Cette ville ou si l'on veut, ce gros bourg, existait donc encore plus de deux cents ans après Justinien.

Au surplus, on ne saurait douter de l'application déployée par les agents de Justinien dans l'extirpation de l'ivraie hérétique. Des initiatives énergiques secondaient leur diligence. C'est ainsi que vers 550, le fameux Jean d'Éphèse [4], grand convertisseur de païens (il se vantait d'en avoir baptisé soixante-dix mille !) exerça un profitable apostolat à travers l'Asie, la Carie, la Lydie et la Phrygie : il découvrit, paraît-il, les ossements de Montan, de Maximilla, de Priscilla, et il les brûla « ainsi que leurs temples » [5].

[1] *En Phrygie*, dans les *Nouv. Archives des Missions scientifiques et littéraires*, Paris, t. VI (1895), p. 531.

[2] Éd. Buckhardt, Leipzig, 1893, p. 19.

[3] Labbe, *Sacros.-Conc.*, VII (1671), p. 792. Dans Mansi (*Conc.*, XIII, 154) est mentionné en marge un Euthymius, hegumenus Pepuzentium, avec cette mention « in ms Jol. additus » : il s'agit sans doute d'un manuscrit de Joly, chanoine-chantre de l'Église de Paris. Admettre qu'il y ait eu deux Pépuzes serait un expédient douteux et qui n'a dans la tradition manuscrite que des bases incertaines ; voy. **Sources,** chap. VI, § IV (à Jean de Damas).

[4] Voy. Assemani, *Bibl. Clementino-Vaticana*, Rome, 1719-1728, t. II, p. 85. Cf. Holl, dans l'*Hermes*, 1908, p. 251.

[5] Assemani, II, 88. Cf. **Sources,** n° **195** avec les détails bibliographiques.

Ces entreprises convergentes n'aboutirent pas aux résultats escomptés. Pendant trois siècles encore, chose incroyable, la secte prolongea son agonie ! Entre 692 et 701 le concile Quinisexte ou *in Trullo* maintient le nom des montanistes dans la liste des hérétiques contre lesquels il renouvelle le pseudo-canon du 2me concile œcuménique [1]. D'autre part, en 722, au témoignage de Théophane [2], Léon III Flavius, surnommé Isaurus, voulut contraindre les montanistes à recevoir le baptême : « Après avoir consulté les oracles (?) et fixé un jour, rapporte le chronographe, ils s'enfermèrent dans les maisons où ils célébraient leurs faux mystères, et s'y brûlèrent eux-mêmes. » Ce fut comme une réplique de l'autodafé héroïque raconté par Procope. Au IXme siècle enfin, Ignace, le biographe du patriarche Nicéphore, assure que celui-ci fit un rapport à l'empereur sur les erreurs des Juifs, des *Phrygiens* et des Manichéens, et que, grâce à l'appui du pouvoir séculier, il les réduisit au silence [3].

Trouverait-on (la secte manichéenne une fois mise à part) un autre exemple d'une telle obstination à vivre, un si persévérant et si prodigieux effort pour durer, à l'encontre des circonstances les plus hostiles, et de la coalition accablante de la religion et de la politique [4] ? Il fallait que le germe de plus haute spiritualité déposé par les prophètes phrygiens dans les âmes fût de qualité singulière pour avoir résisté à tant d'intempéries et pour avoir poussé en floraisons si tenaces !

[1] **Sources,** n° **205**.
[2] **Sources,** n° **212**.
[3] **Sources,** n° **211**.
[4] On trouvera quelques éléments de comparaison dans HARNACK, *Mission*, II [2], 263-265.

CONCLUSION

CHAPITRE I

L'importance et le rôle du Montanisme dans l'histoire de l'Église

---

I

Voilà close cette longue histoire du Montanisme, dans les divers pays et les diverses époques où les documents permettent d'en repérer la trace. Pour peu qu'on ait suivi avec quelqu'attention l'exposé que je viens d'en faire, on se sera aperçu aisément qu'il n'y a point homogénéité absolue entre les phénomènes historiques que l'on groupe sous l'étiquette de « Montanisme ». Peut-être l'un des gains de cette étude sera-t-il d'avoir montré les transformations, tout au moins les modifications, que la « prophétie nouvelle » a subies selon les temps et selon les lieux ; comment la foi de Tertullien après son *agnitio Paracleti* ne ressemble qu'imparfaitement à celle des premières âmes clientes de Montan, de Priscilla et de Maximilla ; comment on aperçoit, mêlés au grand courant montaniste, quelques courants subordonnés qui en demeurent distincts (par exemple dans les questions connexes aux spéculations trinitaires) ; enfin, comment les rites et les institutions montanistes ont évolué, en dépit du respect de la secte pour les ordonnances fixées par son fondateur.

II

Au surplus, si l'on cherche à isoler l'élément primordial, la molécule-mère des rêves organisés autour de la prédication phrygienne, on aboutit à ceci : nourrie de la Bible, et surtout de ses pages les plus exaltées, les plus chargées de mystérieuses promesses, une imagination visionnaire s'échauffe jusqu'à la certitude d'être constamment visitée par l'Esprit-Saint, à l'action duquel elle s'offre et s'abandonne, comme le violon vibre sous l'archet ; convaincu d'avoir été désigné par la Providence pour inaugurer un ordre nouveau, au moment où va s'engloutir ce monde d'iniquité, Montan clame, au milieu d'extases spasmodiques et d'étranges secousses, la loi de mortification et de pénitence où l'humanité vacillante peut encore trouver son salut. L'Évangile en main, il se fait reconnaître pour le Paraclet promis par Jésus ; deux femmes (peut-être aussi quelques autres comparses) sont à leur tour saisies par l'Esprit, et, avec des transports pareils, promulguent des avertissements du même ordre ; une secte s'organise, et Montan y met la marque de sa forte personnalité, qu'il croit à tort abolie et vacante, en lui donnant des cadres solides et en aménageant avec dextérité une propagande heureuse.

Réduit à ces traits schématiques, cet épisode n'offre rien d'exceptionnellement original. J'ai cité en note quantité de rapprochements (qu'il eût été aisé de multiplier) d'où se dégage la fixité surprenante du « tableau clinique » de la mentalité religieuse chez l'illuminé, quelles que soient les divergences de race, de milieu, de culture. Le phénomène phrygien a eu, à travers l'histoire, de fréquentes récidives, qui se sont déroulées elles-mêmes selon un cours presque typique.

A considérer les choses sous un certain angle, on pourrait soutenir que le Montanisme a revécu dans tous les mouve-

ments religieux dont les promoteurs, s'inspirant de révélations privées et d'un commerce immédiat avec l'Hôte divin, ont conçu l'ambition de tonifier les âmes et de régénérer le christianisme. Le texte fameux de *Joël* (II, 28-29) « In nouissimis diebus effundam de Spiritu meo super omnem carnem, etc... » et autres du même genre, ont versé le cordial de mystique confiance et d'espoir à tant de voyants, d'enthousiastes, passionnément animés à communiquer aux foules la crainte salutaire et aussi l'impatience frémissante du « Jour du Seigneur [1] » ! Indéfinie serait, à ce prix, la postérité de Montan. J. de Soyres, qui entreprend de la dénombrer [2], cite les Novatiens, les Donatistes, les Cathares, les Vaudois, les *Fraticelli*, les *Homines intelligentiae*, les Flagellants, Savonarole, les Anabaptistes, — T.-J. Boehme, J.-W. Petersen, J. Leade, les Quakers, J. de Labadie, les Quiétistes, Külmann, Zinzendorf, Eva von Buttlar, Swedenborg, J.-H. Schönherr, Ebel, les Mormons, Irving, un ou deux autres encore. Qu'il serait aisé de grossir cette liste par un recensement plus attentif des hétérodoxes du moyen âge ou des « inspirés » modernes, d'Amaury de Bène [3] à Vintras [4], de Joachim de Flore à Antoinette Bourignon [5] ou aux *Lioudi Bojii* du Caucase [6], d'Arnaud de Brescia

[1] Par ex. Priscillien (SCHEPPS, p. 32, l. 6) : cf. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, 1909, p. 129 ; les Camisards (voyez plus haut, p. 352, n. 3,) etc. Au témoignage de M. HENRI BOIS, le *Réveil au Pays de Galles*, p. 16, ce texte fut imprimé et répandu en Angleterre en 1902 par le « Cercle de prières pour un Réveil à travers le monde entier ».

[2] *Montanism...*, p. 118 et s.

[3] Cf. RAOUL ALLIER, dans *Religions et Sociétés*, Paris, 1905, p. 109 à 153 ; P. ALPHANDÉRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII*me *siècle*, Paris, 1903, p. 141 et s.

[4] Le système de Vintras est sommairement résumé par ANDRÉ JACOBY, les *Nouveaux Montanistes au Collège de France*, Paris, 1844 (Bibl. Nle, Ld 4 4953). Cf. MAURICE BARRÈS, *la Colline inspirée*, Paris, 1913.

[5] Cf. *Antoinette Bourignon*, dans SALOMON REINACH, *Mythes, Cultes, Religions*, t. I.

[6] Cf. J.-B. SÉVÉRAC, *la secte russe des Hommes-de-Dieu*, Paris, 1906 ; GRASS, *die russischen Sekten*, t. I, Leipzig, 1907.

aux Mariavites de Pologne, ou à l'Évan Roberts du pays de Galles !

Négligeons ce jeu d'érudition facile, cet inutile appel des ombres. Ce qu'il pourrait nous apprendre, c'est ce que nous savons déjà : la pauvreté de l'imagination humaine, la monotonie des apocalypses dont se sont ravis ou épouvantés tant de « voyants ». Que le Montanisme rentre dans une série, la chose est entendue. Mais, à sa date, voisine encore de l'effervescence des premières générations de croyants avec leurs prophéties, leurs glossolalies, leurs extases, leur conviction profonde de l'incessante activité de l'Esprit[1], n'empruntait-il pas une force singulière à cette exaltation, un peu calmée déjà, sans doute, mais dont le bouillonnement n'était point tout à fait apaisé ? Et ne menaçait-il pas dans son existence même l'Église officielle, vite irritée de ses prétentions et dressée contre lui en une attitude hostile ?

III

Je crois, à parler franc, qu'il ne faut pas exagérer la gravité du danger qu'il lui a fait courir. En Asie seulement, la situation put paraître sérieuse, à un moment donné, et même angoissante : la propagande montaniste captait des communautés entières, elle semait partout le malaise, la défiance réciproque entre fidèles et pasteurs, les séditions et les discordes intestines. L'ardeur même avec laquelle l'épiscopat se jeta dans la lutte trahit ses alarmes. Mais dès le

[1] Voy. Arthur C. Mc Giffert, *Mysticism in the early Church*, dans *the American Journal of Theology*, XI (1907), p. 407 et s. « The Montanists, remarque M. Mc Giffert, were thus mystics in the same sense in which so many in the early Christians were, believing as they did, in the presence and revealing activity of the Spirit, and emphasizing the continuance of prophecy » (p. 424). Cf. aussi l'ouvrage souvent cité de Weinel, *die Wirkungen des Geistes*, etc.

début du IIIme siècle, l'horizon s'était sensiblement éclairci, et le cauchemar qui, depuis trente ans, pesait sur les Églises asiates, commençait à se dissiper. Violemment refoulés de toutes parts, les fidèles de Montan, de Maximilla et de Prisca se voyaient réduits à vivre en marge de la grande Église qu'ils avaient pensé subjuguer, et à se constituer en *secte*. La ténacité de leur espoir irritera plus d'une fois les catholiques, elle provoquera les ironies et les sarcasmes des hérésiologues, en attendant les sévices du pouvoir impérial ; mais on les réfutera plutôt *libidine stili* que pour couper court à un péril réellement redoutable. — En Occident, d'autre part, le Montanisme se voit poliment, prudemment, charitablement éconduit par les Églises gauloises ; sur trois pontifes romains, deux le désavouent, et, si un troisième songe à le « reconnaître », ce n'est qu'une velléité bien vite annulée. A Carthage, Tertullien a beau le rendre aussi décent, aussi rationnel, aussi juridique qu'il le peut, — en dépit de son admirable talent et de ses exhortations et de ses colères, il ne réussit pas à imposer à la chrétienté africaine la loi trop rigoureuse du Paraclet. Lui mort, la « prophétie nouvelle » n'est plus en Occident qu'une pauvre coterie éparse qui travaille dans les sapes et dont les libelles circulent sous le manteau.

Il serait donc sage de renoncer à la façon horrificque qu'ont certains historiens de décrire le développement tentaculaire de la prophétie phrygienne et son emprise sur toutes les parties du monde romain. Pourquoi ce besoin de retoucher la réalité historique ? Elle offre, telle qu'elle se laisse entrevoir, assez d'intérêt pour qu'il soit inutile de la dramatiser par surcroît.

Ce qui a longtemps favorisé cette méthode peu exacte, c'est la manie de reconnaître dans une foule de textes et d'événements des traces de l'esprit proprement montaniste, pour peu qu'une analogie plus ou moins lointaine parût justifier le rapprochement. J'ai déjà signalé au cours de mon exposé bien des interprétations, erronées ou douteuses, de

cette sorte : par exemple sur le *Pasteur* d'Hermas [1], sur l'*Aduersus Haereses* [2] de saint Irénée, sur la *Lettre* des Martyrs de Vienne et de Lyon [3], sur le Quintus du *Martyrium Polycarpi* [4], sur les *Actes* de Perpétue et de Félicité [5], sur le *Martyrium Carpi, Papyli et Agathonices* [6], sur la prophétesse cappadocienne dont Firmilien de Césarée raconte les entreprises [7], etc... A propos de combien d'autres documents, cette fantaisie s'est-elle exercée ! Ainsi l'École de Tubingue, qui reportait l'*Épître aux Éphésiens* jusqu'au milieu du IIme siècle, y relevait des tendances montanisantes [8], et, pour elle, le Montanisme était réfuté déjà dans le IVme Évangile [9]. Ritschl [10], Langen [11], Bonwetsch [12] soupçonnaient une direction favorable au montanisme dans l'*Ascension d'Isaïe*, spécialement dans la vision apocalyptique qui se déroule du chap. III, 13, au chap. IV, 19 [13]. Des conjectures du même ordre ont été formulées

[1] Voy. p. 247.
[2] P. 231.
[3] P. 220.
[4] P. 491.
[5] P. 339.
[6] P. 490.
[7] P. 485.
[8] Cf. SCHWEGLER, *das nachapost. Zeitalter*, II, p. 330-338. Il se fonde sur *Éphes.*, II, 20 ; III, 5 ; IV, 11 ; IV, 13-14, etc. Il plaçait l'épître dans le second quart du IIme siècle (p. 345). La chronologie de l'école de Tübingue est aujourd'hui à peu près abandonnée : cf. JÜLICHER, *Einl. in das Neue Test.*, 5me éd. (1906), p. 124.
[9] JÜLICHER, p. 359 ; JACQUIER, *Hist. des livres du N. T.*, IV, 29 ; 32.
[10] *Entst. der altkath. Kirche* [2], p. 559.
[11] *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, 1866, p. 160.
[12] RE [3], XIII, 418.
[13] **Sources, n° 1.** Parmi les signes auxquels on reconnaîtra la prochaine venue de l'Antechrist, l'auteur indique 1° une corruption profonde qui entame les pasteurs eux-mêmes ; 2° une grande pénurie de prophètes authentiques ; 3° un dédain général de la prophétie, y compris celle que le voyant lui-même articule. Mais les doléances sur l'affaiblissement de la foi et la décadence des mœurs sont de tous les temps (Voy. plus haut, p. 138). Quant au rôle attribué aux prophètes, il se comprend sans peine si réellement, comme le veulent CHARLES et TISSERANT, cette partie de l'*Ascension*

par Münter sur les oracles sibyllins [1] ; par Hilgenfeld et Bigg, sur la *Didaché*, et sur les *Constitutions apostoliques* [2], par A.-J. Mac Lean, sur le *Testament de Notre-Seigneur* [3]. D'après Rendel Harris, le manuscrit d'où dérive le fameux *Codex Bezae* aurait passé par des mains montanistes dont les retouches seraient encore discernables [4]. Conybeare [5] et Fries [6] ont consacré de récents articles à soutenir que les *Odes de Salomon* découvertes dans un manuscrit syriaque par le même Rendel Harris et publiées par lui, puis par A. Harnack [7] seraient écloses dans un milieu de « spirituels » montanistes [8].

date de la fin du Ier siècle, c'est-à-dire d'une époque où le « prophète » faisait encore figure de personnage officiel dans les communautés.

[1] *Effata*, p. 15. Voyez plus haut, p. 91.

[2] Selon Mc Lean, *the Ancient Church Orders*, Cambridge, 1910, p. 112.

[3] *Ibid.* Mc Lean reconnaît d'ailleurs que plusieurs traits contredisent les idées chères aux montanistes.

[4] *A Study of Codex Bezae*, dans les *Texts and Studies*, vol. II, nº I, Cambridge, 1891, p. 148 à 153. Rendel Harris attribue à un scribe montaniste plusieurs gloses où il est question de l'*indwelling* du Saint Esprit dans l'âme du chrétien : v. g. *Actes*, VI, 10 ; XV, 29 ; 32 ; XIX, 1, etc. Il rapproche aussi certains passages des *Actes* montanistes (?) de Perpétue et de Félicité. — Voici comment A. Harnack apprécie sa démonstration (TLZ, 1894, p. 73) : « So ist z. B. die bestimmte Behauptaug : the Codex Bezae a montanist manuscrit, m. E. nicht gerechtfertigt ; denn ein Theil der Beobachtungen erledigt sich ohne diese Annahme ; was übrig bleibt beweist nur, dass der Text mit Stellen in den Acta Perpetua Berührungen hat. »

[5] Fred. C. Conybeare. *The Odes of Solomon Montanist*, dans la ZNW., 1911, p. 70-75.

[6] S. A. Fries, *die Oden Salomons, montanistische Lieder aus dem 2 Jahrhundert*, *ibid.*, p. 108-125.

[7] TU., XXXV, 4 (1910), VIII-134 p.

[8] Conybeare rapproche *a*) l'*Ode* XXXIII, où le Christ est présenté comme une « vierge parfaite » qui invite les enfants des hommes à se convertir, et le songe de Priscilla (Épiphane, *Panarion*, XLIX : **Sources**, nº **89**) ; *b*) l'oracle nº 13, de Maximilla (voir plus haut, p. 71) et le verset 9 de l'*Ode* ci-dessus : la « vierge parfaite » y dit : « Écoutez-moi et soyez sauvés » ; *c*) l'*Ode* VII, 21 : « Que les voyants sortent au-devant du Seigneur, etc. » et le passage d'Épiphane sur les sept vierges lampadophores (plus haut, p. 520). — Il rappelle aussi le début de l'*Ode* IV, qui se rapporterait à Pépuze, cité sainte où devait descendre la Jérusalem céleste, et dont les droits à cette manifes-

Renan [1], Bonwetsch [2], dom Leclercq [3] considèrent les *Acta Pauli et Theclae* comme provenant d'une source analogue. Selon Baur, Schwegler, Schliemann, certains développements du *Kerygma Petri* contre la prophétie féminine viseraient l'hérésie phrygienne [4].

Loin de moi la prétention de rétablir, en des matières aussi délicates, la nuance exacte du vrai ! Mais comment ne pas reconnaître qu'examinées une à une, la plupart de ces conjectures apparaissent bien fragiles ; et que groupées artificiellement en faisceau, elles prêtent au Montanisme un rayonnement d'influence qui est illusion pure ?

Non que cette influence doive être tenue pour insignifiante : je vais m'attacher tout à l'heure à la circonscrire. Mais qui oserait la comparer à celle que le Gnosticisme a

tation glorieuse ne pouvaient être annulés par ceux de la Jérusalem de Palestine.

Tout cela est bien douteux, et frêle jusqu'à l'insignifiance.

Fries trouve l'eschatologie montaniste excellemment exprimée dans l'*Ode* xxii (?). Il partage l'opinion de Conybeare sur le sens de l'*Ode* iv. Il rappelle, à propos du *lait de Dieu*, métaphore qui revient souvent dans les *Odes* (iv, 10 ; viii, 17 ; xxxv, 6 et surtout *Ode* xix) les pratiques des Artotyrites (plus haut, p. 343) et le *lactente puero* de saint Jérôme, *Ép.* xli, 4 (**Sources, n° 113**). Il identifie les voyants de l'*Ode* vii, 21 avec Alcibiade et Théodote ; la « vierge parfaite » de l'*Ode* xxxiii avec Priscilla. Il aperçoit des allusions au Paraclet dans les *Odes* vii, 3 ; viii, 7 ; xxi, 1 ; xxv, 2 ; etc.

Inutile de pousser cette analyse : la seule conclusion que j'en dégage, c'est qu'il n'y a *rien* qui rappelle d'une façon sûre ou même probable le Montanisme dans les *Odes* de Salomon.

[1] *L'Église chrétienne*, p. 522 ; *Marc-Aurèle*, p. 244. A en croire Renan, c'est le Montanisme qui aurait inspiré la « volupté austère » du roman chrétien (*ibid.*, 242-3), même en des spécimens aussi tardifs que l'histoire de *Nérée et d'Achillée* (Renan la plaçait, il est vrai, au IIIme siècle !).

[2] GM., p. 160.

[3] *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, art. *Chasteté*, col. 1162. Le récent éditeur des *Actes de Paul*, L. Vouaux (Paris, 1913, p. 111) n'admet point une telle origine.

[4] Waitz, *die Pseudoklementinen*, dans TU., XXV, 4 (1904), p. 158, cf. p. 154, croit que le rédacteur du *Kerygma* songe bien plutôt à l'elchesaïtisme : il renvoie à Épiphane, *Pan.*, XIX, 1-11 ; LIII, 1 et à *Philosophoumena*, IX, xvii.

exercée sur la pensée chrétienne, — d'une part en la forçant à se faire raisonneuse, à se définir intellectuellement, métaphysiquement, à créer une théologie, une apologétique, une exégèse, en un mot une science catholique, — d'autre part (la contradiction n'est qu'apparente), en affermissant, en exagérant même par réaction dans l'Église le goût de la méthode d'autorité, la suspicion contre toute pensée divergente qui se complaît en elle-même et tend à s'écarter de la route commune [1] ? Le Gnosticisme a été, dans le développement du Christianisme, par le fait même qu'il en entamait la substance intime, un facteur bien plus décisif que la « prophétie nouvelle ».

IV

Celle-ci pourtant y a joué aussi son rôle, dont je me garderai de ravaler l'importance.

J'ai déjà marqué en passant que la théorie du martyre « orthodoxe », seul valable aux yeux de Dieu selon l'estimation catholique, s'est dégagée dès la fin du second siècle des polémiques suscitées par le fait du grand nombre des martyrs montanistes, et de l'argument que la secte en tirait à son profit [2].

En outre la prétention des novateurs à ranger les « oracles » de leurs prophètes à côté de l'Ancien Testament et des documents évangéliques comme un supplément promis, nécessaire, et de caractère également vénérable, puisqu'ils étaient censés émaner aussi de l'Esprit-Saint, contribua sûrement à favoriser la délimitation du « canon » scripturaire [3]. Le radicalisme des Aloges, qui n'hésitaient pas à

[1] Voir sur ces points P. DE LABRIOLLE, l'*Argument de prescription*, dans RHLR, 1906, p. 408-429 ; 497-514.

[2] Plus haut, p. 183 et s.

[3] Cf. A. LOISY, *Hist. du Canon du N. T.* (1891), p. 133 et s. ; JÜLICHER, *Einleitung*, 5me et 6me éd., p. 463 ; ZAHN, GK., II, p. 3-22.

rayer de la liste des livres authentiquement inspirés ceux qui semblaient favoriser les rêveries montanistes aboutit par une voie différente au même résultat. On devint scrupuleusement exact à éliminer de la collection sacrée tout écrit dont l'origine apostolique ne serait pas démontrée, si édifiant fût-il, ou si populaire parmi les fidèles [1]. Pourtant, malgré l'appoint troublant que les montanistes recueillaient dans certains morceaux du IVme Évangile et de l'*Apocalypse*, les écrivains orthodoxes maintinrent énergiquement (contre les Aloges) la recevabilité de l'un et de l'autre : le nom de l'apôtre Jean protégea ces deux ouvrages et obligea de leur garder un rang privilégié [2]. Il va de soi que la formation d'un recueil homogène et intangible n'a pas été conditionnée uniquement par la crise montaniste [3] : mais que cette crise y ait coopéré, des témoignages explicites le certifient.

Sur la morale chrétienne, — terrain favori ou, pour mieux dire, préoccupation presqu'exclusive des prophètes de Pépuze, — elle exerça un contre-coup également sensible.

Énumérant les divers noms par lesquels les chrétiens des premiers siècles se désignaient eux-mêmes, M. Harnack [4] fait remarquer que l'expression οἱ ἅγιοι, fréquente chez saint Paul et chez les écrivains apostoliques pour qualifier l'en-

[1] Noter le *prophetas completo numero* (à propos du *Pasteur* d'Hermas) dans le *Fragment de Muratori*, l. 79 (Rauschen, *Floril. patrist.* III, p. 34) ; voir aussi l'Anonyme, ap. Eusèbe, *H. E.*, V, xvi, 3 (et plus haut, p. 189) ; Caius, dans Eusèbe, VI, xx, 3 (et plus haut, p. 280).

[2] Pour la réaction anti-apocalyptique, voy. Leipoldt, *Gesch. d. neut. Kanons*, I, p. 42 et s. Il est curieux que l'*Apocalypse* y ait finalement résisté : on sait, au surplus, le flottement prolongé de l'opinion ecclésiastique à son sujet.

[3] Cf. Jülicher, *op. cit.*, p. 449 ; 462-3. La façon dont les montanistes procédèrent à l'égard des livres saints a été un des arguments dont se servait jadis Harnack contre Zahn pour démontrer « dass die Kanonisirung der Evangelien und Briefe erst nach der Mitte des II Jahrhunderts stattgefunden hat. » Cf. ZKG., III, (1879), p. 406.

[4] *Mission*, I [2], p. 340.

semble des fidèles [1], disparaît progressivement dans cet emploi à partir de la crise montaniste. Il établit entre cet évanouissement et l'effervescence phrygienne une relation d'effet à cause. Cette relation me paraît douteuse. Rappelons tout d'abord que parmi les premières générations chrétiennes, « lorsqu'on prononce le mot ἅγιος, il n'est point question encore de sainteté individuelle ; rien ne montre non plus que les *saints* forment dans l'Église une élite et constituent un groupe à part [2] ». Hermas ne parle-t-il pas des « péchés des saints », que Dieu guérira, si on le prie bien ? En somme, ἅγιος (sanctus) était une expression toute. faite, de valeur atténuée, qu'on accolait au nom des personnages illustres de l'Ancien et du Nouveau Testament [3], et qui servait aussi à désigner communément les chrétiens, envisagés « par rapport à la dignité et à la sainteté de leur vocation [4] », bien plutôt qu'au point de vue de leurs mérites individuels. Aussi ne voit-on nulle part que les montanistes aient spécialement revendiqué le privilège de la porter. Si ce titre, en son acception générale, tend à tomber en désuétude à partir du IIIme siècle, c'est qu'un certain affaissement moral, à l'intérieur des Églises accrues d'éléments souvent médiocres, en faisait apparaître la disconvenance présomptueuse. Puis, une spécialisation s'opérait. On le réservait de plus en plus strictement (en dehors de quelques formules honorifiques) [5] aux justes déjà passés dans l'autre vie, aux martyrs. Quand, orgueilleux de leur rigorisme, novatiens et donatistes essaie-

[1] PREUSCHEN, *Handwörterb.*, s. u. ἅγιος.

[2] DELEHAYE, *Sanctus* dans *Anal. Boll.*, XXVIII (1909), p. 164. Cf. *ibid.*, p. 163 : « L'idée première et fondamentale est celle qui fit qualifier de ἔθνος ἅγιον le peuple d'Israël. La race choisie était sainte par le fait de sa consécration à Dieu. L'Église du Christ, substituée au peuple privilégié, a hérité de son titre, et tous ceux qui en font partie et y sont entrés par le baptême sont appelés « saints ».

[3] VOIGT, *Versch. Urk.*, p. 154, n. 3.

[4] Dom MORIN, dans RHLR, 1904, p. 221.

[5] DELEHAYE, *art. cité*, p. 168.

ront de restaurer à leur bénéfice l'ancienne étiquette et de s'intituler les « saints » et les « purs », ce trait leur vaudra la dérision des polémistes catholiques [1].

Dans toute cette évolution, le Montanisme n'a pas compté pour grand chose.

En revanche, ce qu'il a définitivement enseigné à l'Église, c'est l'impossibilité de contraindre l'humanité chrétienne tout entière à des renoncements ascétiques, et combien il serait imprudent de surélever l'accès du royaume de Dieu, en prenant parti d'une façon trop unilatérale dans le conflit entre l'âme et la chair. — La procédure pénitentielle ira se lénifiant de siècle en siècle [2]. — La réitération du mariage, quoique peu recommandée et même soumise à des pénalités légères [3], sera pourtant considérée comme licite [4]. — Surtout il sera admis, contrairement au vœu de Montan et de Tertullien, que l'idéal n'est pas obligatoire [5] ; que celui

[1] Pour les Novatiens, cf. Pacien *ad Sympronianum, Ep.* III, 3 (P. L., XIII, 1065) : « Quid ? apud te sancti omnes... quos Nouatianus instituit ? » — Pour les Donatistes, Optat de Milève, II, 1 ; 14 ; 20 ; III, 10 (« Vos solos sanctos aestimatis ») ; V, 7 (« Vos, qui uos sanctos dicitis ») ; Augustin, *Contra litt. Petil.*, II, XX, 44, etc. Le titre *Sanctus* apparaît dans l'épigraphie donatiste, MONCEAUX, *Rev. de Philol.*, XXXIII (1909), p. 129-132 (= *Hist. littér. de l'Afr. chrét.*, t. IV [1912], p. 158 ; 453 et s.).

[2] Voir la déclaration de principe de saint Jérôme, *Ép.* XLI, 3 (**Sources,** n° **113**).

[3] Il résulte du can. I du synode de Laodicée (entre 343 et 381) que ceux qui contractaient un second mariage étaient écartés pendant quelque temps de la communion (HEFELE-LECLERCQ, I, II, 995-6). Le 7me canon du synode de Néo-Césarée (entre 314 et 325) interdit aux prêtres d'assister au repas de noces de celui qui se remarie, vu que le « digame » est passible d'une pénitence (HEFELE-LECLERCQ, I, I, 330). Cette pénitence, saint Basile, dans sa célèbre lettre à Amphilochius, la fixe à une année (*Ad. Amphil.*, IV : P. G., XXXII, 673).

[4] Les déclarations sur ce point sont formelles et innombrables. Il suffira de citer Épiphane (**Sources,** p. 128), Jérôme (*ibid.*, p. 168) ; Augustin (*ibid.*, p. 187-8).

[5] Voy. sur ce point HARNACK, *das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte*, Giessen, 1881, p. 13, qui marque aussi les différences entre le Montanisme et le monachisme, l'un, n'éprouvant pas le besoin de fuir un monde qu'il considère comme voué à une destruction toute prochaine ;

qui y vise, moine, ascète [1], réalise le type supérieur de la vie chrétienne ; mais qu'au-dessous de cette catégorie de choix, l'humble fidèle peut encore faire son « salut » à travers les faiblesses et les misères de l'au jour le jour [2].

Dans l'attitude où s'affermit l'Église à l'égard de toute prétention didactique chez la femme, ou même de toute accointance féminine trop étroite avec les choses du culte, on est en droit d'apercevoir encore le résultat des débats consécutifs à la *prophetia noua*. J'ai déjà indiqué le caractère de la polémique d'Origène, d'Épiphane, de Didyme l'Aveugle, de l'Auteur de la Διάλεξις, de l'Ambrosiaster sur ce chapitre. Il est curieux de constater à quel point, — surtout à partir du IVme siècle, — les plus ouverts même, parmi les champions de l'orthodoxie, deviennent sensibles et chatouilleux, dès qu'ils sentent poindre la menace de ce genre d'indiscrétion. Saint Jean Chrysostome nous fournit de cette susceptibilité un exemple significatif [3]. A l'instant où il vient de

celui-ci, s'en séparant, parce qu'il ne partage plus au même degré cet espoir ni ne souhaite le grand cataclysme, mais croit devoir se soustraire aux tentations qui foisonnent dans la vie séculière. — H. Achelis écrit (*das Christentum...*, II, p. 53) « ...Mit dem Montanismus auch die eschatologische Stimmung verurteilt war. » Il est probable, en effet, que la faillite du Montanisme dut jeter quelque discrédit sur l'état d'esprit eschatologique : mais dire que cette *Stimmung* fut « condamnée », c'est aller trop loin. Dans combien d'âmes vivait-elle encore au IVme, au Vme siècle, et bien au delà !

[1] Th. Zahn (*Forsch.*, II, 185 et s.) remarque que, dans les temps préconstantiniens, l'expression propre pour désigner l'ascèse n'est pas ἄσκησις, mais ἐγκρατεία. D'après lui, ἀσκητής, ἄσκησις, comme termes techniques, apparaissent pour la première fois dans Eusèbe. *H. E.*, II, xvii, 2 ; *Mart. Pal.*, x, 2 ; xi, 2 ; 22.

[2] C'est déjà, au fond, ce que conseillait la *Didaché* vers la fin du Ier siècle (vi, 2) : « Si tu peux porter tout entier le joug du Seigneur, tu seras parfait ; sinon, fais du moins ce qui est en ton pouvoir. » — Je rappelle le passage connu des *Prépar. Évang.* (I, viii ; P. G., xxii, 68) où Eusèbe développe d'une façon frappante la même distinction, — d'ailleurs courante à partir du IVme siècle.

[3] *In illud « Salutate Priscillam et Aquilam »*, i (P. G., t. LI-LII, tomi tertii pars prior, col. 192). — Il est bon de rappeler ici une observation

rappeler avec admiration le rôle prépondérant de Priscilla' femme d'Aquila, dans la conversion d'Apollo, d'après le récit des *Actes des Apôtres*, une inquiétude s'empare de lui et il se croit obligé de couper court à toute équivoque. En louant hautement Priscilla, saint Paul, remarque-t-il, ne s'est point mis en contradiction avec lui-même, car jamais il n'a défendu aux femmes de faire du bien aux âmes par des exhortations privées. Ce mode d'enseignement est légitime. Ce qu'il leur a interdit, ce sont seulement les discussions à ciel ouvert, les allures doctorales.

La même circonspection se trahit fréquemment dans les divers recueils canoniques des premiers siècles.

La *didascalie* dite *apostolique*, compilée au cours du IIIme siècle, ce semble, dans quelque ville de Syrie ou de Palestine, prescrit aux veuves de ne pas répondre aux questions d'ordre dogmatique [1].

« Si une veuve est interrogée par quelqu'un, elle ne « répondra pas aussitôt, si ce n'est sur la justice et la foi en « Dieu. Elle enverra au directeur ceux qui veulent être « instruits. Elles donneront une courte réponse à ceux qui « les interrogeront. Une veuve ne doit pas instruire ni un « séculier non plus. »

Et un peu plus loin, autre prudente suggestion [2] :

« Nous ne conseillons à une femme ni de baptiser, ni de « se laisser baptiser par une femme, parce que c'est contre « l'ordre et c'est dangereux pour celui qui est baptisé et pour

consignée par A. Harnack dans les *Sitz.-Ber. d. Preuss. Akad.*, 1900, p. 2 et s. Ayant comparé le texte A (= texte majuscule grec des *Actes des Apôtres*) et le texte B (= recension syro-latine et Codex D), il a remarqué que là où, dans A, le nom de Priscilla apparaît associé à celui de son mari, D au contraire le passe sous silence à plusieurs reprises. Harnack soupçonne là une altération tendancieuse, qui procéderait du même genre de scrupule que nous venons de constater chez saint Jean Chrysostome.

[1] La *didascalie syriaque*, traduite du syriaque pour la première fois par F. Nau, Paris, 1902, § xv, p. 88. Cf. F.-X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905, t. I, p. 188.

[2] *Ibid.*, p. 88. Funk, p. 198.

« celui qui baptise. S'il était permis d'être baptisé par une « femme, notre Seigneur et Maître l'aurait été par Marie, sa « mère, tandis qu'il l'a été par Jean, comme beaucoup « d'autres du peuple. N'attirez donc pas de dangers sur « vous, ô frères et sœurs, en vous conduisant en dehors de « la loi de l'Évangile. »

La femme ne doit pas enseigner non plus. Le Christ n'a confié qu'à des disciples le soin de prêcher sa doctrine. Pourtant, s'il l'avait voulu, il lui aurait été loisible de confier aussi pareille mission à l'une ou à l'autre des femmes qui l'entouraient [1].

Les *Constitutions apostoliques* [2], dont les six premiers livres ne sont qu'une paraphrase de la *Didascalie*, répètent les mêmes avertissements avec quelques citations scripturaires à l'appui. Le fait d'assigner des prêtresses à certaines divinités y est stigmatisé comme une impiété toute païenne, et « totalement étrangère à la διάταξις du Christ ».

Parmi les obligations morales qui sont énumérées dans ces recueils à l'usage des femmes, spécialement des veuves, en raison de la place qu'elles occupent dans les communautés, il n'en est pas qui reviennent plus fréquemment que le devoir de se maintenir dans une réserve exacte, et d'observer à l'égard de l'évêque la plus entière soumission [3]. — Prières, dévouement et mortification, visites aux malades, coopération à l'*à-côté* du culte (mais là seulement où une raison de convenance l'exige) [4], voilà où s'absorbera la femme qui aspire plus haut qu'à la tâche ordinaire de la mère de famille. Le seul ministère qui lui soit octroyé, c'est le ministère de la charité.

Et avec quel zèle les conciles occidentaux s'évertuent à

[1] Funk, p. 190.

[2] *Const. Apost.*, III, 9 (Funk, I, 199).

[3] V. g. *Didasc. et Constit. Apost.*, III, 6, 7, 8 (Funk, I, 192 et s.).

[4] *Const. Apost.*, VIII, XXVIII, 6 (Funk, I, 530) : « ... ἐν τῷ βαπτίζεσθαι τὰς γυναῖκας διὰ τὸ εὔπρεπές ».

évincer les femmes de tout *ministerium leviticum*, et même de toute manipulation des objets sacrés ! Leurs canons révèlent l'obstination féminine à se couler dans des emplois irréguliers, d'où l'Église la déloge avec la même suite et la même persévérance [1].

Certes ce n'est pas seulement dans l'affaire montaniste que l'Église eut à se garer des empiétements féminins sur le terrain religieux. On recueille, en lisant les écrivains ecclésiastiques, bien des doléances sur l'inclination des femmes à se mêler aux intrigues des prêtres en révolte ou à soutenir les hétérodoxes de leur propagande et même de leur argent [2]. Mais c'est la crise montaniste qui, postérieurement à saint Paul, posa le problème sous la forme la plus pressante, et suscita les inquiétudes les plus justifiées. De là une prudente circonspection à l'égard de la femme, en tant que créature

[1] Voyez v. g. Concile d'Orange (441), c. 26 ; Hefele-Leclercq, II, I, 446 : « Diaconae omnimodis non ordinandae : si quae iam sunt, benedictioni quae impenditur capita submittant. » Concile d'Épaone en Bourgogne (517), c. 21 ; Leclercq, II, II, 1039 : « On doit abolir dans tout le royaume l'ordination des diaconesses... » Deuxième Concile d'Orléans (533), c. 18 ; Leclercq, II, II, 1135 : « Désormais, à cause de la faiblesse du sexe, on ne conférera plus le diaconat à aucune femme. » Concile de Nîmes (361), c. 2 ; Leclercq, II, I, 93 : « Illud etiam a quibusdam suggestum est, ut contra apostolicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus in ministerium feminae nescio quo loco leuiticum uideantur adsumptae ; quod quidem, quia indecens est, non admittit ecclesiastica disciplina, et contra rationem facta talis ordinatio distruatur : prouidendum, ne quis sibi hoc ultra praesumat » Concile de Laodicée (2me moitié du IVme s.), c. 45 ; Leclercq, I, II, 1020 : « Ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσέρχεσθαι ». Concile d'Auxerre (entre 573 et 603), c. 37 ; Maassen, *Mon. Germ. histor.*, Concilia I, 182 : « Non licet ut mulier manum suam ad pallam dominicam (= le corporal) mittat. » Voir aussi Boretius-Krause, dans les *Monum. Germ. hist.*, Legum sectio II, *Capitularia regum Francorum*, tomus II (1897), p. 42 ; cf. Concile de Paris (en 829) can. 45, dans Hefele-Leclercq, IV, I, p. 67. *Capitula Attonis episcopi Vercellensis*, § XI (Mansi, XIX, 247).

[2] V. g. Saint Cyprien, *Ép.* XLII (Hartel, p. 590) ; Firmilien, dans saint Cyprien, *Ép.* LXXV (Hartel, p. 816). Paulin, *Vita Ambrosii*, XI (P. L., XIV, 30) ; Ambrosiaster, *Comm. in Ep. ad Tim.*, II, 3 (P. L., XVII, 493) ; saint Jérôme, *Ép.* CXXXIII, 4 (P. L., XXII, 1152).

trop souvent impulsive, assujettie à sa sensibilité, à ses nerfs, et bonne à tenir à distance de toute charge sacerdotale ; de là aussi, et jusque dans les temps modernes, d'abondantes et faciles ironies à l'égard des prêtres trop complaisants à subir son influence ou son envoûtement. Quand Bossuet voudra piquer au vif Fénelon, subjugué par Mme Guyon, il ne trouvera pas mieux que de dire d'elle et de lui : « Cette Priscille avait trouvé son Montan [1]. »

J'en arrive enfin au trait le mieux caractérisé, le plus certain, le plus spécifique, et aussi le plus important, de l'influence exercée par le Montanisme sur l'Église. Il obligea l'Église à se former une conception plus précise de la prophétie, de sa nature propre, de ses conditions psychologiques, et aussi à déterminer la place qu'il convenait de lui assigner dans l'organisme ecclésiastique. Essayons de préciser ces divers points.

Est-ce contre l'extase en soi que la réaction se fit ? On l'a quelquefois prétendu. Harnack affirme que, depuis le Montanisme « man prophezeite fortab ohne Ekstase [2] ». A dire vrai, on ne prophétisa plus guère ! En tous cas, il serait inexact de soutenir que l'extase ait été considérée comme nécessairement suspecte. Une certaine défiance perce contre le mot, parfois même contre la chose [3]. C'est que la

[1] *Relation sur le Quiétisme*, section XI, § VIII, éd. LACHAT (Paris, 1864), t. XX, p. 168.

[2] *Die Lehre d. Zwölf Apostel*, TU., II, p. 124, n. 38. LEIPOLDT, *Gesch. d. neut. Kanons*, I, 19.

[3] Voir Clément d'Alex., *Strom.*, I, XVII, 85. Firmilien de Césarée, rapportant à saint Cyprien les faits et gestes de la prophétesse de Cappadoce (**Sources, n° 63**) note que cette femme tombait en extase : c'est donc qu'il voit là un signe équivoque. — Pour saint Jérôme, l'extase semble impliquer une complète obnubilation de l'esprit et il repousse l'idée que les prophètes de l'A. T. aient parlé en cet état : *Prol. in Is.* (P. L., XXIV, 19) ; *Prol. in Naum* (P. L., XXV, 1232) ; *Comm. in Ep. ad Ephes.*, II, 3 (P. L., XXVI, 479). Cf. encore le commentaire sur Isaïe attribué à saint Basile, XIII (P. G., XXX, 505-6) : « Δηλον δὲ ὅτι οὐ κατ' ἔκστασιν ἐλάλουν οἱ προφῆται.

querelle montaniste avait associé au concept d'extase des images désobligeantes qui tendaient à le faire suspecter. Pourtant saint Jérôme lui-même, qui n'y est guère favorable, reconnaît en tel endroit de ses commentaires sur la Bible la réalité du *processus* extatique, et par suite (puisqu'il s'agit d'Ézéchiel) sa légitimité [1]. Pour certains tenants de l'école d'Antioche, Théodore de Mopsueste par exemple, l'extase est la condition même de la prophétie ; mais loin d'annihiler les facultés de l'esprit, cette extase, telle que Théodore la conçoit, les rend plus actives et plus pénétrantes, en les tendant vers un but unique. C'est comme une concentration de l'intelligence qui, se détachant des réalités ambiantes se ramasse tout entière sur l'objet de la révélation divine [2]. Soit dit en passant, l'interprétation des livres saints devait fatalement subir l'influence d'une semblable théorie. Si le prophète conservait sa personnalité intégrale dans l'état d'inspiration, l'exégèse scripturaire ne pouvait être conduite par les mêmes méthodes que si Dieu s'était servi de lui comme d'un simple transcripteur de sa parole. Et de là la minutieuse attention que l'école d'Antioche prêtait aux détails du texte, où l'activité humaine avait, elle aussi, mis sa marque.

Si l'on veut entendre des porte-paroles de la pensée catholique plus autorisés que Théodore de Mopsueste, on peut se référer à saint Ambroise, à Didyme d'Alexandrie, et,

Οἱ μὲν γὰρ πονηροῖς πνεύμασι κάτοχοι, παραφερόμενοι τὸν νοῦν, τὰς ἐκ τῶν δαιμόνων αὐτοῖς ἐγγινομένας φαντασίας οὐχ ὁρῶσιν, ἀλλὰ παρορῶσιν... Ἐπὶ μέντοι τῶν ἁγίων, οὐχ οὕτως. Αὐτὸς γάρ φησιν ὁ Θεός· Ἐγὼ ὁράσεις ἐπλήθυνα. Ὅρασιν δὲ χαριζόμενος ὁ Κύριος οὐκ ἀποτυφλοῖ τὸν νοῦν ὃν αὐτὸς κατεσκεύασεν, ἀλλὰ φωτίζει αὐτὸν καὶ διαυγέστερον ποιεῖ τῇ παρουσίᾳ τοῦ Πνεύματος. »

[1] *In Ezech.*, XI, 24 (P. L., XXV, 101). Il semble toutefois éviter le terme même d'extase.

[2] *Comm. in Nahum*, I, 1 (P. G., LXVI, 401) : « Ἐκστάσει μὲν οὖν ἅπαντες ὡς εἰκὸς τῶν ἀπορρητοτέρων ἐδέχοντο τὴν γνῶσιν, ἐπείπερ ἐνῆν αὐτοὺς ταῖς ἐννοίαις πόρρω που τῆς παρούσης καταστάσεως γεγονότας, οὕτω δυνηθῆναι τῇ τῶν δεικνυμένων θεωρίᾳ προσανενέχειν μόνῃ. » Cf. col. 404. Voir PHILIP DE BARJEAU, *L'École exégétique d'Antioche*, Toulouse, 1898, p. 61.

surtout à saint Augustin. Saint Ambroise décrit en des termes d'une extrême vivacité le trouble que ressent l'âme humaine quand l'Esprit s'abat sur elle [1]; et il semble faire de l'extase la condition normale de la prophétie [2]. Didyme, énumérant les sens divers du mot, reconnaît qu'il y a une forme d'extase parfaitement louable, qui achemine l'âme vers le monde « pneumatique » (ποδηγούμενον ἐπὶ τὰ πνευματικά) [3]. Quant à saint Augustin, dans une sorte de théorie de charismes divins, qu'il adresse à Simplicianus, il n'hésite pas à énumérer, à côté des visions envoyées pendant le sommeil, *demonstrationem in extasi;* et, cherchant à définir ce phénomène de l'extase pour lequel la langue latine ne fournissait que des équivalents approximatifs, il aboutit à cette formule : « une aliénation qui dégage l'âme des sens du corps, afin que l'esprit de l'homme, sous l'action de l'esprit de Dieu, s'élève jusqu'à la contemplation des choses célestes [4] ».

Il n'y a donc pas de raison valable pour affirmer que l'extase soit tombée dans le décri postérieurement au Montanisme. Le phénomène demeura classé comme légitime et comme nécessaire. Si l'on en croit l'*Histoire Lausiaque* [5], il n'était pas rare (indépendamment de toute prophétie),

[1] « Cognoscimus quia quando uenit gratia Dei super propheticam mentem, subito irruit, et inde incubuisse et cecidisse super prophetas Spiritum sanctum legimus, quia excessum patitur, et turbatur, et timet, et quibusdam ignorantiae et imprudentiae tenebris offenditur. » *De Abrah.*, II, 9 (P. L., XIV, 484). Cf. in *Ps.* XXXIX, 5 (P. L., XIV, 1059) : « Sunt et uerae insaniae et forsitan prophetarum qui in excessu mentis positi prophetabant repleti Dei spiritu, et quibusdam insanire uidebantur. »

[2] « Excessus prophetis fieri solet, sicut habes Prophetam dixisse : « Ego dixi in excessu meo : omnis homo mendax ». *De Abrah.* (voir note précédente.)

[3] *Fragm. in Actus Apostol.* (P. G., XXXIX, 1677). Cf. **Sources, n° 108**.

[4] L'Esprit exerce son action de deux manières : 1° par des visions ; 2° : « *aut per demonstrationem in ecstasi*, quod nonnulli Latini stuporem interpretantur ; mirum si proprie, sed uicine tamen, cum sit mentis alienatio a sensibus corporis, ut spiritus hominis diuino spiritu assumptus capiendis atque intuendis imaginibus uacet. » *De diu. quaest. ad Simplicianum libri duo*, l. II, *Quaestio* I (P. L., XL, 129).

[5] *Hist. Laus.*, I, 3 ; IV, 4 ; XXIX, 4 ; XXXVIII, 7.

parmi les moines dont Palladius se faisait l'historiographe. Et il apparaissait à saint Augustin, je viens de le montrer, comme une des conditions de l'intuition du divin.

L'extase prophétique n'a paru condamnable qu'aux yeux de ceux qui, trop pénétrés du souvenir des luttes antimontanistes, voulaient à toute force y intégrer des éléments purement adventices comme la passivité, la réceptivité absolue du voyant, et aussi les « transports » antécédants ou concomitants à la vaticination.

Sur ces deux points, en effet, les écrivains orthodoxes demeurèrent irréductibles. Ils s'attachèrent à marquer, d'une part que la prophétie authentique était exempte de toute « fureur », et d'autre part que le prophète n'abdiquait à aucun moment sa propre raison. Ici les textes abondent. A Celse qui reprochait aux chrétiens de compter pour rien les oracles de la Pythie, des Sybilles de Dodone, etc., et d'accorder une foi aveugle aux prophéties judaïques, Origène [1] riposte en dénonçant le caractère démoniaque de la mantique païenne, et l'un des traits qui lui font reconnaître l'influence du démon chez la Pythie, c'est justement l'allure intempérante et désordonnée que prenait l'extase chez celle-ci. — Lactance [2] croit devoir observer, lui aussi,

[1] *De Princ.*, III, IV (P. G., XI, 317) : « Unde et hac manifesta discretione dignoscitur quomodo anima melioris spiritus praesentia moueatur, id est, si nullam prorsus ex imminenti aspiratione obturbationem uel alienationem mentis incurrat, nec perdat arbitrii sui iudicium liberum ; sicut exemplo sunt omnes uel prophetae, uel apostoli, qui diuinis responsio sine ulla mentis obturbatione ministrabant. »

De même *in Ezech.*, *Hom.*, VI, I (P. G., XIII, 709) : « Neque enim, ut quidam suspicantur, mente excidebant prophetae, et ex necessitate spiritus loquebantur, etc. » Et le fragment de *Chaîne* cité, *ibid.*, n. 9 (Οὐκ ἐξιστάμενοι οἱ προφῆται προεφήτευον τῷ λαῷ. ἀλλ' ἐν τῷ φρονεῖν ἱστάμενοι καὶ ἑκόντες καὶ εἰδότες κ. τ. λ.)

[2] « In unam sententiam congruens diuinatio (Prophetarum) docet non fuisse furiosos. Quis enim mentio emotae, non modo futura praecinere, sed etiam cohaerentia loqui possit ? » *Inst. diu.*, I, IV (P. L., VI, 128).

dans le panégyrique qu'il fait des prophètes chrétiens au seuil même de son principal ouvrage, que leur parfait accord prouve l'entier équilibre de leur esprit. — Saint Basile [1] (ou peut-être l'un de ses contemporains, car il y a quelque doute au sujet de l'attribution du *Commentaire sur Isaïe*) n'hésite pas à considérer la suspension de l'activité réfléchie chez le prophète comme le signe même de l'inspiration démoniaque. — Voici encore dans saint Jean Chrysostome un passage très significatif au même point de vue [2]. Jean commente le verset *Eructauit cor meum uerbum bonum*. Après avoir développé une comparaison d'assez mauvais goût entre cette « éructation » et l'éructation au sens physiologique du mot, il ajoute : « Nous pouvons tirer de là un autre enseignement : à savoir que les prophètes n'étaient pas comme les devins. Chez ceux-ci, quand le démon s'empare de leur âme, il émousse l'intelligence, il obscurcit le raisonnement, et ainsi ils débitent toute chose sans que leur intelligence comprenne rien de ce qu'ils disent, comme résonne une flûte inanimée. C'est ce qu'un de leurs philosophes [Platon] a exprimé en ces termes : « De même que les oracles et ceux qu'a saisis la fureur divine disent bien des choses

[1] Cf. P. G., XXX, 565-6. Le texte du passage est cité plus haut, p. 555, note 3. Voir aussi *ibid.*, *Proemium*, V (P. G., XXX, 125).

[2] *Exp. in Psalmum*, XLIV (P. G., LV, 184) : « Ἐντεῦθεν καὶ ἕτερόν τι μανθάνομεν, ὅτι οἱ προφῆται οὐχ ὡς οἱ μάντεις ἦσαν. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ὁ δαίμων, ὅταν εἰς τὴν ψυχὴν ἐμπέσῃ, πηροῖ τὴν διάνοιαν, καὶ σκοτοῖ τὸν λογισμὸν, καὶ οὕτως ἅπαντα φθέγγονται, οὐδὲν τῶν λεγομένων ἐπισταμένης τῆς διανοίας αὐτῶν, ἀλλ' οἷον αὐλοῦ τινος ἀψύχου φθεγγομένου. Τοῦτο καὶ τις τῶν παρ' αὐτοῖς φιλοσόφων ἔφη, οὕτως εἰπών· « Ὥσπερ οἱ χρησμῳδοὶ καὶ οἱ θεομάντεις λέγουσι μὲν πολλὰ, ἴσασι δὲ μηδὲν ὧν λέγουσιν. Ἀλλ' οὐ τὸ Πνεῦμα ἄγιον οὕτω ποιεῖ, ἀλλὰ καρδίαν ἀφίησιν εἰδέναι τὰ λεγόμενα ». On peut comparer encore *in I Cor.*, XII, 1-2, *Hom.*, XXIX (P. G., LXI, 241) : « Τοῦτο μαντεῖον ἴδιον τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινομένων· ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφροσύνης καταστάσεως καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται φησιν ἅπαντα. Traces d'une polémique analogue contre le : « μανικῶς ἐνθουσιᾶν » et contre les visions dans les *Hom. pseudo-clémentines*, III, 12-14 (P. G., II, 120) ; XVII, 18 (*ibid.*, col. 401 ; cf. col. 396).

sans rien savoir de ce qu'ils disent... » Ce n'est pas ainsi que procède l'Esprit-Saint. Il laisse l'intelligence comprendre les choses dites. » On notera que l'image de la flûte, si longtemps chère aux écrivains chrétiens, mais jugée désormais équivoque et fâcheuse en raison des confusions qu'elle avait favorisées [1], est employée ici dans un sens péjoratif, justement pour caractériser le genre de prophétie que Jean condamne, et auquel il oppose la conception spécifiquement chrétienne. — Enfin, de tous les écrivains d'Église, c'est saint Jérôme qui a insisté le plus fréquemment et avec le plus de force sur la pleine conscience que le prophète doit garder de ses propres paroles, et toujours il se réfère aux protagonistes du Montanisme pour montrer ce dont l'Église ne veut pas [2].

Toutes ces réprobations ont fixé la thèse à laquelle la théologie catholique moderne est demeurée fidèle, et dont on retrouve la trace jusque dans les plus récents traités.

Ni saint Thomas [3], ni Suarez [4] ne contestent l'entière

[1] On la retrouve au IVme siècle encore dans une homélie de Macarius d'Égypte (*Hom.* XLVII, 14 ; P. G., XXXIV, 805). C'est que le langage courant renonce malaisément aux formules dont il a pris l'habitude, et qui continuent d'y vivre lors même qu'elles ne correspondent plus à la pensée réfléchie de ceux qui les emploient.

[2] J'ai déjà marqué avec quelque détail cette particularité de la polémique hiéronymienne dans **Sources,** *Introd.*, chap. IV.

[3] *Summa theol.*, Ia, IIac, qu. 173, a. 3 *in corp.* : « Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae, sicut in arreptitiis uel in furiosis, sed per aliquam causam ordinatam, uel naturalem, sicut per sommium, uel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam..... uel uirtute diuina rapiente, secundum illud (ÉZÉCH., I, 3) : facta est super eum manus Domini. » *Quaest. disputatae. De Veritate*, qu. XII, a. 9, ad 3m : « Error Montani fuit in duobus : Primo quia subtrahebat prophetis lumen mentis, quo de uisis uerum iudicium haberent ; secundo quod in ipsa denuntiatione eos a sensibus abstractos dicebat, sicut in furiosis contingit uel in his, qui loquuntur in dormiendo. »

[4] *De Fide*, D. VIII, sect. IV, n. 2 : « Animaduertendum est non negari a nobis prophetas interdum in ecstasi et alienatione a sensibus recipere prophetas reuelationes..., sed dicimus eos qui uere prophetae sunt, etiam

licéité de l'extase. Il leur suffit de poser les réserves nécessaires, celles-là même que j'indiquais tout à l'heure. Telle est également la doctrine que formule Huet, dans sa *Demonstratio Evangelica* [1] : au surplus, il la puise directement chez les Pères. On la voit développée tout au long dans l'ouvrage de Ribet, la *Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques* [2]. Ribet traite amplement de l'extase, de ses symptômes extérieurs, de ses conditions morales et religieuses. « L'extase, observe-t-il [3], comprend invariablement trois choses : la ligature des sens externes, une vision intime, la mémoire de cette vision. » Elle est assujettie, sous sa forme authentique, à certaines lois dont l'expérience a démontré le bien-fondé. C'est pour l'avoir oublié que le Montanisme s'est condamné soi-même : « On voit combien Montan et ses adeptes s'abusaient en prétendant que l'acte de la prophétie enlève aux prophètes le calme de l'esprit, l'usage de la raison et toute conscience de ce qu'ils annoncent. Selon eux, on ne pouvait prophétiser que dans des actes de folie et de fureur, qu'ils décoraient du nom d'extase ; erreur grossière que Tertullien [*De anima*, XLV] s'efforçait de

si ecstasi illuminentur uere nihilominus intellegere quid sibi reueletur ; alias non essent uere illuminati a Deo, sed tanquam instrumenta mortua se haberent. »

[1] *Demonst. euangelica*. Paris, 1690, Prop., IX, chap. CLXXI, § IV, p. 738 : « Scio hoc Patres ecclesiae discrimen obseruasse sanctos inter Prophetas et Pseudoprophetas, quod hi furore perciti, illi tranquilliori et sedatiori mente futura profarentur... Ergo hoc potissimum argumento conuincebantur Montanus, Prisca et Maximilla, quod propheticam sibi vim arrogantes, emota mente furiosis et insanis similes raptarentur ; cum Prophetae compotes sui, placido, serenoque animo edere soleant oracula. » Il dit un peu plus bas : « Hieronymus et Miltiades ἔκστασις intellegunt furorem, qui mentem statu suo depellit, et adigit ad insaniam, qualis erat diuinorum, pseudo-prophetarum et Montanistarum. At sancti Prophetae etiamsi diuino correpti spiritu efferuescerent dicendo et praeter solitum incalescerent, mente tamen constabant, nec quicquam praeter intellectum proferebant. »

[2] Paris, 1879.

[3] T. III, p. 575.

tempérer en entendant cette démence de l'extase même. Les saints docteurs ont constamment contredit cette fausse et bizarre assertion en s'appuyant sur les données de la foi, de la raison et de l'expérience, et ils ont regardé le trouble de l'esprit, la violence et la fureur comme autant de signes de la prédiction diabolique et mensongère. La prophétie véritable et divine exclut de tels désordres, et n'offre rien que de digne et de convenable [1]. »

Cette longue suite de témoignages nous fournit la preuve irrécusable des lointaines répercussions de la polémique antimontaniste. En somme, c'est contre le Montanisme que la tradition ecclésiastique se consolida et s'affermit, quand elle voulut préciser les caractères de la prophétie orthodoxe ; et l'on ne crut pouvoir mieux faire que de prendre le contrepied des théories avouées par les champions de l'hérésie.

Voici maintenant une autre conséquence, plus importante encore au point de vue historique, et qui est en coordination directe avec le Montanisme. On assiste à partir du IIIme siècle à un rétrécissement progressif du rôle jusqu'alors dévolu au prophète. Est-il besoin de dire que la possibilité éventuelle du charisme ne fut jamais récusée ? A la politique inintelligente et dangereuse des Aloges, les Églises se gardèrent de prêter les mains. On continua de proclamer théoriquement la permanence de la prophétie : telle était déjà l'attitude de l'Anonyme eusébien [2], telle fut en face des protestations des montanistes attardés qui accusaient les catholiques d'être

[1] T. II, p. 287. Voir encore C. Pesch, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, Frib. en B., 1906, p. 59, note 2. « Potest concipi ecstasis, in qua homo ex supernaturali Dei influxu caret quidem usu sensuum externorum, sed quod facultatem rationalem potius confortatur ad diuina percipienda... At Montanistae uidentur docuisse ad inspirationem requiri eam ecstasim, qua homo etiam usu intellectus priuatus tanquam irrationale instrumentum uirtute superiore ageretur. »

[2] *H. E.*, V, XVII, 4 : Δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ. »

sournoisement hostiles à toute prophétie, celle de saint Épiphane [1], de saint Jérôme [2] et de l'auteur anonyme de la *Discussion entre un montaniste et un orthodoxe* [3].

Il eût paru d'une foi vacillante et inerte de contester le principe même des révélations de cet ordre. Quelques-uns se hasardaient bien à décréditer certains phénomènes similaires, les visions par exemple : ils s'en voyaient sévèrement blâmés [4].

Pourtant l'Église avait appris à ses dépens à mesurer l'inconvénient d'initiatives trop libres qui, ne prenant conseil que d'elles-mêmes, étaient tentées de se substituer orgueilleusement à l'autorité établie.

L'objet principal des deux premiers chapitres du VIIIme livre des *Constitutions apostoliques* [5] est justement de rappeler à l'humilité les chrétiens à qui l'un des charismes divins a été départi. Il ne faut pas qu'ils s'exaltent aux dépens de ceux qui n'en ont pas reçu de semblables. D'abord il n'est

[1] *Pan.*, XLVIII, II : « Εἰ γὰρ δεῖ χαρίσματα δέχεσθαι καὶ δεῖ ἐν Ἐκκλησίᾳ χαρίσματα, πῶς, κ. τ. λ. » Et plus bas : « Οὐκ ἀργεῖ δὲ ἡ χάρις ἐν ἁγίᾳ Ἐκκλησίᾳ· μὴ γένοιτο. »

[2] *Ep.* XLI, 2 (**Sources,** n° **113**) « ...Sciant a nobis non tam prophetiam repelli, quae Domini est signata passione, quam eos non recipi, qui cum Scripturae ueteris et nouae auctoritate non congruant. » VOIGT (*Versch. Urk.*, p. 229) interprète ainsi ces mots : « Hieronymus betont hier, dass die Prophetie mit des Herrn Tod geschlossen und versiegelt sein. » A ce prix, Jérôme devrait rejeter d'emblée toute prophétie postérieure à la mort du Christ, et c'est ce qu'il ne fait point. Aux exemples dont se prévalent les montanistes, il répond seulement : « Nous ne repoussons aucune prophétie, du moment que le sang du Christ l'authentique, c'est-à-dire qu'elle porte la marque de la foi orthodoxe ; mais nous ne voulons pas de ceux qui se mettent en contradiction avec les Écritures. »

[3] **Sources,** p. 96, l. 5 : Καὶ τοι γε ὑμεῖς τὰ Παύλου καταργεῖτε λέγοντες μετὰ Χριστὸν μὴ εἶναι προφήτας.

[4] Saint Cyprien, *Ép.*, LXVI, 10 (HARTEL, p. 734) : « ...quanquam sciam somnia ridicula et uisiones ineptas quibusdam uideri, sed utique illis qui malunt contra sacerdotes credere quam sacerdoti. »

[5] Une source assez ancienne y est probablement utilisée, sans doute le Περὶ χαρισμάτων d'Hippolyte de Rome : voy. HARNACK, ACL, p. 542, et surtout VOIGT, *Versch. Urk.*, p. 218-9.

pas de chrétien digne de ce nom qui ne possède en quelque manière le Χάρισμα πνευματικόν dont parle saint Paul (*Rom.*, I, 11). Puis il y a une grande variété de charismes, et nul ne peut être assuré que son prochain n'ait pas bénéficié de l'une ou de l'autre de ces formes : « Σὺ μὲν εἴληφας τοῦτο, ἐκεῖνος δὲ ἄλλο τι [1]. » Au surplus, le don de prophétie, le don de chasser les démons n'implique pas par soi-même que celui qui l'exerce soit pieux et saint. Balaam, Caïphe n'ont-ils pas prophétisé ? Le démon n'a-t-il pas souvent prédit l'avenir ? Tout cela n'est point pour faire mépriser les prophéties authentiques, mais pour montrer à qui de droit que le charisme n'est pas à soi seul brevet de vertu, et que la première qualité du prophète, homme ou femme, si l'on s'en réfère aux exemples de l'Écriture, c'est d'être modeste [2].

Cette parénétique étant évidemment insuffisante pour couper court aux abus, on admit qu'en raison même du développement des temps, l'Esprit-Saint avait pu devenir plus économe des manifestations qu'il avait prodiguées jadis pour forcer les cœurs rebelles à le reconnaître et à s'ouvrir à lui. Origène [3] pose en fait cette raréfaction des charismes, sans en tirer d'ailleurs aucune conclusion : « L'Esprit-Saint, remarque-t-il, a donné de nombreux signes au commencement de la prédication de Jésus et après son Assomption. Depuis lors, ils furent plus rares, si ce n'est qu'il en subsiste des vestiges chez quelques hommes dont l'âme a été purifiée par le Logos et par une vie conforme à ses enseignements. »

[1] VIII, I, 12 (Funk, I, 464, l. 17).

[2] Ταπεινοφρονεῖν, VIII, II, 10 (Funk, I, 470, l. 8).

[3] *Contra Celsum*, VIII, VIII (Kœtschau, dans CB., *Origenes Werke*, II, p. 160) : « Σημεῖα δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατ' ἀρχὰς μὲν τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ πλείονα ἐδείκνυτο. ὕστερον δὲ ἐλάττονα· πλὴν καὶ νῦν ἔτι ἴχνη ἐστὶν αὐτοῦ παρ' ὀλίγοις, τὰς ψυχὰς τῷ λόγῳ καὶ ταῖς κατ' αὐτὸν πράξεσι κεκαθαρμένοις ». Origène introduit cette remarque d'une façon incidente, après avoir noté en riposte à une insinuation de Celse que depuis l'avènement du Christ les Juifs n'ont plus eu de prophètes. — Voir aussi Origène, *in Mt.*, XXVIII (P. G., XIII, 1637) : **Sources, n° 54**.

L'Ambiosiaster [1] semble n'attribuer à l'institut prophétique qu'une valeur de circonstance et d'éphémère opportunité « propter rudimenta fidei commendanda ». Je ne sais si l'on ne pourrait déduire d'un passage de saint Épiphane une idée sensiblement analogue. Il dit : « Lorsqu'il était besoin de prophètes (ὅτε γὰρ ἦν χρεία ἐν προφήταις), les prophètes parlaient de telle et telle façon : et ce tour semble bien impliquer qu'ils ont joué autrefois un rôle nécessaire, mais qu'aujourd'hui on peut à peu près se passer d'eux [2]. — On en arriva, par un étrange abus de la parole du Christ : *Lex et Prophetae usque ad Ioannem*, à déclarer les prétentions montanistes exorbitantes au nom de ce principe que, depuis saint Jean, depuis la venue du Seigneur, il n'y avait plus de prophètes à attendre [3] : telle est la thèse que l'on trouve esquissée

[1] *In Eph.*, IV, 11-12 (P. L., XVII, 409) : « Apostoli episcopi sunt ; prophetae uero explanatores sunt Scripturarum ; quamuis inter ipsa primordia fuerint prophetae, sicut Agabus, et quatuor uirgines prophetantes, sicut continetur in *Actis Apostolorum*, propter rudimenta fidei commendanda, nunc autem interpretes prophetae dicuntur. » — Comparez Clément d'Alex., *Eclogae proph.*, XXIII, 1 et 3 (STAEHLIN, CB., *Clemens Alex.*, t. III, p. 143).

[2] *Pan.*, XLVIII (*Corp. haeres.*, II, II, p. 16). Il y a contradiction apparente avec le propos cité plus haut, p. 563, note 1. C'est quel à Épiphane ne faisait guère que répéter mécaniquement un argument de sa source, sans se demander s'il correspondait bien à la réalité contemporaine.

[3] MT., XI, 13 ; LUC, XVI, 16 : cf. DANIEL, IX, 24. L'histoire de ce texte ne laisse pas que d'être assez curieuse. Dans son sens originel, il signifiait évidemment que la prophétie de saint Jean-Baptiste marqua le point culminant de la prédication de l'A. T., en tant que celle-ci annonçait la venue du Messie. Saint Jean Chrysostome en a fort bien reconnu la portée véritable (CRAMER, *Catenae* V *in I Cor.*, XII, 28). C'est également ainsi que l'entendait Tertullien : voy. *Adu. Iud.*, VIII (Œ., II, 718) : « Post enim aduentum Christi et passionem eius, iam non uisio neque prophetes est *qui Christum nuntiet uenturum.* » *Ibid.*, XI (Œ., II, 733) ; XIII (Œ., II, 738). Et cela n'est pas moins vrai, quoi que semble insinuer A. HARNACK (*Chron.*, II, 289), de ses traités montanistes. Cf. *de Iei.*, II (RW., p. 275, l. 21) ; *ibid.*, XI (RW., p. 290, l. 7) ; *adu. Marc.*, V, II (KR., p. 571) ; IV, XXXIV (KR., 532, 1 et s.) ; *de Pud.*, VI (RW., p. 228). — Mais à l'époque même de Tertullien une autre interprétation se développe, à laquelle Tertullien lui-même fait peut-être allusion dans le texte déjà cité du *de Iei.*, II. (Notez le *Ubi uolunt enim*, [il s'agit des catholiques] adgnoscunt quid sapiat : Lex et Prophetae,

dans deux écrits qui nous sont venus sous le nom de saint Athanase [1]. Philastre n'hésite pas à consacrer un paragraphe spécial, dans son traité contre les hérésies, à ceux « qui, quotidiennement, allèguent des prophètes et prétendent que des prophéties se produisent, ignorant que la Loi et les Prophètes n'ont été que jusqu'à Jean [2] ».

De plus en plus, la tendance ecclésiastique était de faire sortir le dogme d'un *consensus* dûment constaté, la discipline de la sage direction des évêques. Le mot de saint Ignace dans l'Épître aux Philadelphiens : Χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε [3], devint loi, et loi jalousement appliquée. Priscillien en fit l'expérience quand il eut affiché la prétention de rouvrir l'ère de la prophétie et de n'écouter que la voix de Dieu parlant au cœur de ses élus [4]. « Désormais, observe fort justement A. Sabatier [5], les évêques vont apparaitre comme les organes suprêmes de l'Esprit saint. L'action de ce dernier se canalise et s'enferme dans la hiérarchie. L'ordre ecclésiastique et l'ordre religieux coïncident si bien qu'il ne sera plus jamais permis de les opposer l'un à l'autre ou de vouloir

etc.) ; ou encore dans le *de Anima*, IX (RW., p. 310) : « Nam quia spiritalia charismata agnoscimus, *post Ioannem quoque* prophetiam meruimus consequi. » On en retrouve également les vestiges dans le fragment de Muratori (l. 79 : *prophetas completo numero*), sans compter les passages plus tardifs que je transcris ci-dessous. Elle ne va à rien de moins qu'à contester la mission de tout prophète postérieur à Jean-Baptiste, et à rejeter toute prophétie éclose sous la Loi nouvelle.

[1] *Sermo contra omnes haereses*, § X (P. G., XXVIII, 520). *Synopsis script. Sacrae*, XVI (P. G., XXVIII, 352). Voir **Sources,** nos **78** et **136**.

[2] *Haer.*, LXXXVIII (P. L., XII, 1189) : « Sunt nonnulli, qui prophetias cotidie adserunt et prophetias fieri praedicant, ignorantes legem et prophetas usque ad Ioannem fuisse baptistam, finemque legis et prophetarum in Christi praesentia completum atque consummatum. » Il convient d'observer que saint Jérôme, *Ép.* XLI, 2 (**Sources,** no **113**) et l'auteur de la Διάλεξις (**Sources,** p. 95, l. 9 et s.) se refusent à élargir ainsi la portée du *Lex et Prophetae usque ad Iohannem*.

[3] VII, 2 (FUNK, *Patres apost.*, I [2], p. 270).

[4] Éd. SCHEPPS, p. 32. Cf. A PUECH, dans BALAC, II (1912), p. 170.

[5] *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, Paris, 1904, p. 80. Cf. BAUR, *Tüb. Theol. Jahrb.*, X (1851), p. 589.

réformer l'Église au nom de l'Esprit, puisque l'Église juge sans appel de la vérité ou de la qualité de l'Esprit. »

Non que, je le répète, sous prétexte de se garer de l'action irresponsable et incontrôlée des prophètes, on ait systématiquement éliminé, et renié d'avance, toute manifestation anormale de la puissance de l'Esprit. Jamais l'Église n'a admis que le potentiel divin se soit, *au total*, affaibli en elle [1]. Seulement, appliquant le principe déjà utilisé par saint Paul, d'après lequel tout phénomène charismatique devait tendre à l'utilité générale, πρὸς τὸ συμφέρον [2], elle estima, semble-t-il, que les formes revêtues par l'inspiration divine en certains temps et en certains milieux constitueraient en d'autres temps et en d'autres milieux le moins intelligible et le moins édifiant des anachronismes ; qu'il était donc souhaitable et nécessaire que l'énergie surnaturelle apparût sous d'autres aspects, se réalisât en d'autres modalités, sans que cette transposition impliquât, à proprement parler, dégénérescence des dons spirituels. Le cas d'un retour sporadique des charismes primitifs fut d'ailleurs juridiquement prévu : quiconque prétendit avoir bénéficié de révélations ou d'aptitudes spéciales dut les soumettre à l'autorité régulière, seule compétente pour en apprécier la qualité en tenant compte, comme d'un élément primordial, de l'humilité du *sujet*. Désormais le mysticisme, plante trop vivace et de végétation envahissante, quelquefois vénéneuse, n'aura licence de s'épanouir que sous une surveillance appropriée.

Aussi bien l'évêque, individuellement, les évêques envisagés comme corps ou réunis en conciles, furent tenus pour éclairés directement d'en haut [3]. En pratique, la fonction

[1] Voir sur ce point l'article de HARNACK, signalé p. 352, n. 2. Épiphane, *Panarion*, § XLVIII, II (**Sources**, p. 116, l. 11 et s.).

[2] *I Cor.*, VII, 7 ; *Éph.*, IV, 12.

[3] Cf. saint Cyprien, *Ep.* LVII, 5 (HARTEL, II, 655) ; LXXIII, 21 (HARTEL, II, 799), etc. Cf. HARNACK, ZNW., III (1902), p. 185 : « Episkopalismus

du prophète faisait donc double emploi et tombait à rien. Elle ne devait plus réapparaître que dans certains moments de crise, ou chez les dissidents et les persécutés. Sans doute cette évolution était-elle dans la logique du développement ecclésiastique, — orienté, et cela dès l'origine, vers l'observance exacte des droits de la hiérarchie ; — mais nul doute que le Montanisme ne l'ait précipitée [1].

und Enthusiasmus haben sich in Cyprian enge verbunden... Die beiden grossen Kräfte, — die grössten, über die die Religion verfügt — liegen verbunden in Cyprian's Hand : die Gewalt des Amtes und die Gewalt des « Geistes ». Dès le second siècle, on voit poindre cette évolution : cf. H. MONNIER, la *Notion de l'Apostolat*, p. 374. — Pour les Conciles, en tant qu'inspirés par le Saint-Esprit, voir les formules réunies par LEITNER, *die Biblische Inspir.*, p. 191. *Charisma*, au IVme siècle, est quelquefois employé au sens de *munus ecclesiae*. Voy. Pacien de Barcelone, *Ep.* I ad Nouatianum, § VI (PEYROT, p. 21, l. 11) : « Si ergo et lauacri et chrismatis potestas, maiorum longe *charismatum*, ad episcopos inde descendit, et ligandi quoque ius affuit atque soluendi. » Cf. *ibid.*, III, XXVII, p. 99, l. 1.

[1] RITSCHL (*Entstehung* [2], p. 554) écrit : « Die Feststellung des besondern gottesdienstlichen Charakters des Klerus erfolgt erst in den Gegenwirkung gegen den Montanismus » ; et il développe cette idée que les montanistes faisaient dépendre la sainteté de l'Église de l'intégrité morale de ses membres, tandis que l'Église la coordonnait à la possession privilégiée des canaux de la grâce, les Sacrements. — Je crois que RITSCHL confond ici l'action du Donatisme avec celle du Montanisme : confusion qui a dû être favorisée dans son esprit par l'exégèse inexacte qu'il donnait d'un des oracles de Prisca (voyez, p. 82).

APPENDICE

La chronologie du Montanisme primitif

I

L'école de Tubingue n'attachait qu'une importance fort médiocre à la chronologie du Montanisme. Aux yeux des critiques inféodés à son influence, le Montanisme n'était pas un phénomène déterminé, ayant eu un initiateur, un point de départ, mais un « état d'esprit » diffus dans le monde chrétien au second siècle. Ils jugeaient dès lors impossible et oiseux de fixer avec précision les dates de son évolution première [1].

Cette incuriosité apparaît aujourd'hui peu raisonnable. Depuis trente ans, un grand effort a été réalisé pour déterminer les principales étapes de l'histoire du Montanisme primitif. Voigt, Zahn, Harnack ont consacré à cette recherche des études très minutieuses. Sur quelques points l'accord est fait. Mais que d'incertitudes encore dans le détail !

II

Le principal débat porte sur l'époque des origines du Montanisme. Il faut opter entre une donnée d'Eusèbe et une autre donnée d'Épiphane.

[1] Cf. Schwegler, *der Montanismus...*, p. 256 et Lipsius, ZWT, VIII (1865), 288 : « Da nun aber (dit Lipsius) die montanistischen Ideen keineswegs auf einen einzelnen Parteistifter zurückgeführt, überhaupt nicht als vereinzelte Sectenmeinung betrachtet werden können, sondern eine bestimmte Entwickelungsphase in der Geschichte der Kirche überhaupt bezeichnen, so... etc. »

D'après la version arménienne de la *Chronique* (dont le texte grec est perdu), Eusèbe plaçait en 173 les commencements du Montanisme[1]. Ce nombre doit être changé en 172, si l'on tient compte de la petite inexactitude habituelle à Eusèbe dans son calcul des Olympiades[2].

Dans l'*Histoire ecclésiastique*, il ne fournit aucun chiffre ; mais il écrit au chapitre XXVII du livre IV : « Une grande partie de l'œuvre d'Apollinaire s'est conservée chez beaucoup de gens. Voici ce qui en est venu jusqu'à nous : l'ouvrage adressé à l'empereur susnommé (=Marc-Aurèle) ; cinq livres *aux Grecs; De la Vérité*, I et II ; *aux Juifs*, I et II ; ceux qu'il a composés après cela contre l'hérésie des Phrygiens, qui proposa peu après ses innovations, et qui commençait alors, pour ainsi dire, à naître ; car Montan et ses prophétesses en étaient encore à leurs débuts dans l'erreur (« .... κατὰ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως μετ' οὐ πολὺν καινοτομηθείσης χρόνον. τότε γε μὴν ὥσπερ ἐκφύειν ἀρχομένης, ἔτι τοῦ Μοντανοῦ ἅμα ταῖς αὐτοῦ ψευδοπροφήτισιν ἀρχὰς τῆς παρεκτροπῆς ποιουμένου[3]. »

Eusèbe savait que le Λόγος rédigé par Apollinaire en faveur des chrétiens était adressé à Marc-Aurèle seul, et non pas à Marc-Aurèle et Lucius Verus, ou à Marc-Aurèle et Commode[4]. Or Marc-Aurèle ne posséda sans association le pouvoir qu'entre le début de février 169 et le 27 novembre 176[5]. Eusèbe avait été ainsi amené à placer l'ἀκμή d'Apollinaire en 172 (171) dans la *Chronique*. Informé, d'autre part, que l'ouvrage d'Apollinaire contre le Montanisme avait été composé postérieurement au Λόγος et aux autres écrits du même évêque ; ayant constaté dans cette œuvre

[1] Olymp. 238, 1 ; année d'Abraham 2188 ; 12me année de Marc-Aurèle (cf. JOSEF KARST, CB, *Eusebius Werke*, Bd. V [1911], p. 222). L'Olymp. 238, 1, commence à l'été de 173 ; cf. GINZEL, *Handb. der mathem. u. techn. Chronol.*, Leipzig, t. II (1911), p. 357 et 584.

[2] Voy. IDELER, *Handb. der math. u. techn. Chronol.*, 2me éd., Breslau, 1883, t. II, p. 465 et s. — Jérôme place les débuts du Montanisme à l'année d'Abraham 2187 : mais la version arménienne mérite la priorité. D'ailleurs le *Codex Amandinus*, manuscrit excellent (cf. A. SCHŒNE, *die Weltchr. des Eus.*, Berlin, 1900, p. 24), est d'accord avec l'arménienne.

[3] **Sources, n° 67.**

[4] Cf. *H. E.*, IV, XXVI, 1.

[5] LIEBENAM, *Fasti consulares imp. rom.*, Bonn, 1910, p. 108.

de polémique que l'évêque s'en prenait aux novateurs comme à des adversaires surgis de l'avant-veille et tout récents encore, Eusèbe s'est décidé à proposer cette date de 173 (172) pour la naissance du Montanisme.

Il reste fidèle à sa combinaison, quand, au livre V, III, 4, il note que, lors de la consultation administrée aux Églises d'Asie et de Phrygie par les chrétiens lyonnais, en 177, « les disciples de Montan, d'Alcibiade et de Théodote *commençaient justement à ce moment* à obtenir auprès de beaucoup de gens la réputation de prophétiser (... περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν περὶ πολλοῖς ἐκφερομένων [1]). Pour lui, le mouvement avait fait ses premiers progrès entre 172 environ et 177. Je dis « environ », car la contexture même de la *Chronique* l'obligeait à une précision qui n'était probablement pas dans son esprit, et il va de soi qu'on aurait tort de s'attacher à ce chiffre avec une ponctualité trop méticuleuse. Ce n'est qu'un à peu près. Eusèbe le doit à ses réflexions et rapprochements personnels bien plutôt qu'à des indications explicites dont ses sources paraissent avoir été trop avares. Mais les conclusions auxquelles il a abouti méritent quelque déférence si l'on songe qu'il avait lu l'ouvrage antimontaniste d'Apollinaire, les opuscules de l'Anonyme et d'Apollonius, d'autres encore sans doute, et que, historien pondéré et circonspect, il en avait recueilli une impression fort nette sur la période initiale de l'hérésie qu'il voulait décrire.

Épiphane, lui, ouvre ainsi les longs chapitres qu'il a consacrés à l'hérésie phrygienne : « L'hérésie des Phrygiens est née vers la

[1] Weizsæcker (TLZ, 1882, n° 4) lie τότε πρῶτον à παρὰ πολλοῖς, et il en conclue à son tour qu'après une propagande obscure et à petit bruit, le Montanisme prit soudainement vers 177 une expansion des plus brillantes, et que c'est seulement le fait de cet épanouissement subit qu'Eusèbe entend signaler ici. — La construction de la phrase ne se prête guère à cette interprétation : ἄρτι τότε πρῶτον est séparé de παρὰ πολλοῖς par plusieurs mots, et contigu à περὶ τὴν Φρυγίαν dont il est illogique de le dissocier. Puis, comment admettre (car telle est l'idée de Weizsäcker) que cette période de préparation ait duré de 156 à 177 ?

dix-neuvième année du règne d'Antonin le Pieux, le successeur d'Hadrien... [1] ».

Antonin ayant pris le pouvoir le 10 juillet 138, la donnée d'Épiphane nous conduit à 157.

Un assez grand nombre de critiques organisent en fonction de cette date toute l'histoire du Montanisme : et parmi eux un Zahn [2], un Harnack [3], un Bonwetsch [4]. Ils estiment qu'elle a dû être fournie à Épiphane par une source ancienne ; qu'une série d'indices concordants la recommandent ; que l'évolution du Montanisme devient bien plus intelligible, si on y donne la préférence sur celle que propose Eusèbe ; qu'elle doit, à tout prendre, être acceptée avec confiance.

Je ne puis partager cet optimisme. Épiphane a-t-il eu entre les mains un plus grand nombre de sources anciennes que n'en a eu Eusèbe ? C'est là une hypothèse que dément l'examen des morceaux qu'il a consacrés au Montanisme. Est-il à son ordinaire très scrupuleusement exact en matière de dates ? On en jugera par les spécimens, qui seront fournis plus loin, de ses calculs. Enfin, les « indices concordants » sont-ils péremptoires ? On en décidera également en jetant les yeux sur le résumé qu'en a donné Bonwetsch dans le dernier exposé d'ensemble qui ait été tracé du Montanisme [5]. Ce sont des rapprochements de fortune, dont la plupart sont de portée contestable et inopérante [6].

[1] *Pan.*, XLVIII, 1.
[2] *Forsch.*, V, 29 et s.
[3] *Chron.*, I, 379.
[4] Dans RE [3], XIII, 418 et s.
[5] *Ibid.*
[6] J'en ferai plus loin l'examen. Bonwetsch, comme Harnack (*Chron.*, I, 368-9) attache beaucoup de prix à l'énumération de prophètes qui est faite par l'Anonyme, V, xvii, 3. Le raisonnement qu'il tient est le suivant : les montanistes prétendaient que leurs prophétesses avaient reçu le charisme prophétique après Quadratus en une succession ininterrompue. Or on peut déduire d'Eusèbe (III, xxxvii, 1) que Quadratus était contemporain des filles de Philippe (au moins en leurs dernières années). Il avait pu vivre, à la rigueur, jusqu'à l'époque d'Antonin le Pieux, — mais non pas jusqu'en 171-2. Donc, il faut ramener jusqu'à l'époque d'Antonin la première apparition des prophétesses. — Admettons que ces calculs soient exacts. La conclusion qu'en tire Harnack et Bonwetsch est fortement compromise par le texte même de l'Anonyme : on y lit ... οὔτε Κοδρᾶτον,

Au fond, ce qui indispose le plus ces critiques[1] contre la computation d'Eusèbe, c'est le malaise qu'ils éprouvent à enclore en l'espace de quelques années toute l'activité de Montan, de Théodote, et des prophétesses, — dont Maximilla, morte sans doute vers 179, se proclamait la dernière. Ils ne se représentent la première phase du Montanisme qu'à condition de la prolonger durant vingt à vingt-cinq ans, et c'est pour cela qu'ils s'accommodent si bien de la chronologie d'Épiphane.

Pour ma part, je n'éprouve nulle difficulté à concevoir que le Montanisme ait éclaté d'une façon très brusque, et ait poussé rapidement sa fortune. La description de l'Anonyme[2] favorise mieux cette conjecture que la conjecture contraire. Je conçois fort bien aussi que les principaux agents du *réveil* aient vite usé, dans les ébranlements et les délires de l'extase, dans des luttes quotidiennement renouvelées, leurs nerfs, leurs santés, leurs vies. Sept ou huit années (et sans doute faut-il compter ici un peu davantage) sont déjà *grande mortalis aeui spatium.* En ce laps de temps, que d'événements s'encadrent, que de rêves se forment et se dénouent, que d'existences se fauchent, surtout parmi celles en qui la passion (quel qu'en ait été l'objet) a vibré le plus ardemment ! Pourquoi appliquer au lointain passé une estimation différente de celle que le spectacle quotidien des réalités nous impose ?

Au surplus, un débat comme celui-là s'alimente de pur « subjectivisme ». Mais de cela même, il faut convenir de part et d'autre, et ne pas rejeter les hypothèses adverses au nom d'une vraisemblance contestable, et peut-être chimérique.

III

C'est donc à la donnée d'Eusèbe qu'il convient d'accorder, je crois, la préférence. Au surplus, il ne peut y avoir de conflit sérieux, relativement à l'époque de l'apparition du Montanisme,

οὔτε εἰ δή τινας ἄλλους... : voilà, très probablement, les maillons intermédiaires par où la chaîne charismatique se nouait entre Quadratus et les prophétesses montanistes.

[1] Par ex. ZAHN, *Forsch.*, V, p. 20 et s.

[2] *H. E.*, V, XVI, 7 et s.

qu'entre cette donnée et celle d'Épiphane qui vient d'être discutée. Toutes les autres dont nous disposons n'ont, pour des raisons diverses, aucune valeur.

A) Ainsi l'Anonyme place sous le proconsulat de Gratus l'entrée en scène de Montan[1]. On sait que les provinciaux dataient souvent par les divers proconsuls les événements survenus dans leur province[2]. L'indication est précise, et peut-être deviendra-t-elle quelque jour la base de toute la chronologie montaniste, si des découvertes nouvelles font connaître la date de ce proconsulat. Mais jusqu'ici nulle inscription d'Asie ne l'a encore livrée[3]. Lire Κοδράτον au lieu de Γράτον, comme le propose Bonwetsch[4], afin d'identifier le proconsul en question avec L. Statius Quadratus qui administra l'Asie en 154-155 ou 155-156[5], n'est qu'un expédient auquel chacun demeure libre de refuser son suffrage[6].

B) Au chap. XLVIII, II, du *Panarion*, saint Épiphane indique que, depuis l'époque de Maximilla jusqu'à l'année où il écrit « qui est la douzième du règne de Valentinien, Valens et Gratien », environ 290 ans se sont écoulés. A prendre ces chiffres tels que les mss les donnent, Maximilla serait donc morte en 85 (=375-290) ! Diverses corrections ont été proposées[7] ; mais a-t-on le droit, en bonne critique, de faire état de retouches modernes en opérant sur elles comme si elles représentaient une tradition ? Mieux vaut donc éliminer purement et simplement cette donnée inintelligible.

C) Voici maintenant une autre indication de saint Épiphane,

[1] *H. E.*, V, XVI, 7.

[2] Voy. CIG., 2963 c, 2965, 2966, etc. ; CIL, VIII, 1170, 1488, 5290 ; Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 3; Tertullien, *ad Scap.*, III, IV, etc.

[3] Communication obligeante de M. le prof. HEBERDEY, qui a bien voulu faire faire de nouvelles recherches à l'Institut archéologique de Vienne.

[4] GM., p. 152, n. 1 ; RE [3], XIII, 419. De même TH. ZAHN, *Forsch.*, V, 32.

[5] WADDINGTON, *Fastes des Provinces asiatiques*, Paris, 1872, I, 279 et s. ; ZAHN, GK., II, II, p. 453.

[6] VÖLTER, qui avait accepté d'abord cette retouche, a déclaré y renoncer dans la ZWT, XXVII, 27.

[7] SCALIGER : διακοσια ἐννεακαιδεκα ; PETAU : διακοσια ἑπτακοσι ; VÖLTER (*Lit. Centralblatt*, 1882, n° 24 et ZWT, t. XXVII, p. 28) veut changer 290 en 190 (ρ' au lieu de σ'), ce qui donnerait 185 pour la mort de Maximilla.

laquelle a provoqué maints débats. C'est celle qui est incluse au chapitre LI du *Panarion*, § XXXIII. La traduction de ce morceau, relatif aux Aloges, a été donnée plus haut [1]. Qu'on veuille bien s'y reporter, en retenant principalement les lignes que voici : « Mais maintenant, grâce au Seigneur, voici qu'en ce moment, *après cent douze années*, il y a une Église (à Thyatire)... Mais alors l'Église tout entière (de Thyatire) s'était déversée dans celle des hérétiques phrygiens. Voilà pourquoi l'Esprit saint a voulu nous révéler comment cette Église devait tomber dans l'erreur après l'époque des apôtres, de Jean, et de ceux qui vinrent ensuite : *époque qui coïncide avec la quatre-vingt-treizième année après l'Ascension du Sauveur...* »

Élucidons d'abord un premier point.

Épiphane plaçait la naissance du Christ à la 42me année d'Auguste [2], le 4me jour du mois de Tybi [3]. Cette date correspond à la 752me année de Rome, selon l'ère varronienne, et à l'année 2 avant l'ère vulgaire [4]. Il attribuait à la vie terrestre du Christ une durée de 32 ans et 74 jours [5], et plaçait la Passion le 13 des Calendes d'avril [6].

D'après ces calculs, l'Ascension avait dû s'effectuer *en l'année 30*. Si, comme quelques-uns le veulent, il a emprunté dans ce chapitre LI les computations ordinaires d'Hippolyte, qui est probablement sa source, il aurait en ce cas rapporté l'Ascension *à l'année 28* [7].

[1] P. 196.

[2] *Pan.*, LI, XXIX (ŒHLER, *Corp. haer.*, II [2], p. 98).

[3] *Ibid.*, p. 100, l. 13. Le 1er Tybi correspondait au 27 déc. (Cf. LIEBENAM, *Fasti consul. imp. rom.*, 1910, p. 126 et E. PREUSCHEN, ZNW., 1904, p. 13.)

[4] GINZEL, *Handb. der mathem. und techn. Chronol.*, Leipzig, t. II (1911), p. 582.

[5] *Pan.*, LI, XXVII (p. 98, l. 8).

[6] *Pan.*, LI, XXVI (p. 94). Cf. SALMON, dans *Hermathena*, VIII (1892), p. 188 et s.

[7] La chronologie d'Hippolyte, relative à la vie du Christ, est résumée par A. HILGENFELD dans les deux articles suivants : *die Lebenszeit Jesu bei Hippolytus*, ZWT., XXXVI (1893) et *die Zeiten der Geburt, des Lebens und des Leidens Jesu nach Hippolytus*, ZWT., XXXV (1892), p. 257 et s. Selon lui, Hippolyte plaçait la naissance du Christ le Mercredi, 2 Avril,

Cela posé, si nous examinons les données chronologiques du chapitre, nous constatons qu'à les prendre en leur teneur littérale elles sont à peu près incompréhensibles, et, sauf retouches, inutilisables pour la chronologie générale du Montanisme.

Elles se ramènent à ceci : *a*) Postérieurement à l'époque des apôtres, de Jean et de leurs successeurs, époque qu'on doit considérer comme close aux environs de 120 [1], l'Église de Thyatire devint montaniste ; *b*) Elle est demeurée dans sa sécession jusqu'au temps où Épiphane lui-même écrit. La voilà de nouveau florissante après un long marasme hérétique de 112 années. — Le *Panarion* ayant été achevé vers 376-377, la chute de Thyatire se serait donc produite vers 264-265.

Il faut avouer qu'il est difficile de croire à une telle victoire du Montanisme, et si prolongée, en un temps où, refoulé de toutes parts grâce à l'énergique effort catholique, il avait perdu, semble-t-il, toute force conquérante, même dans son pays d'origine. — D'ailleurs des vraisemblances très fortes, je l'ai montré [2], font penser qu'Épiphane utilise Hippolyte de Rome dans ce § XXXIII, comme dans tout le reste du chapitre LI. Donc le fait de l'apostasie de Thyatire avait été connu d'Hippolyte, et il devient impossible de le reporter si tard.

de la 42me année du règne d'Auguste (= 752 U. C. = 5,500 depuis Adam = 2 avant l'ère vulgaire), et la Passion le Vendredi 25 Mars de la 15me année de Tibère (= 781 U. C. = 28 de l'ère vulgaire). De même que BARDENHEWER (*Litter. Rundschau*, 1891, n° 8) et que FUNK (TQ., 1893, p. 122-3), HILGENFELD se prononce contre les données du IVme livre du *Commentaire sur Daniel* (fragment découvert dans un manuscrit de la bibliothèque de Chigi, à Rome ; autre fragment découvert par Georgiadès, à Chalki : ces deux textes sont cités dans TQ., 1893, p. 121) où la naissance du Christ est placée le Mercredi 25 Décembre de l'an 2 avant l'ère chrétienne, et la Passion le Vendredi 25 Mars de la 18me année de Tibère, 784 U. C., 31 de l'ère vulgaire. Il soupçonne là une altération postérieure, que décèle la comparaison avec les données de la table pascale gravée sur la statue d'Hippolyte et avec celles de la *Chronique*. L'essai d'explication proposé par G. SALMON, *Hermathena*. VIII (1892), p. 161 et s. qui suppose qu'Hippolyte modifia son opinion sous l'influence de ses polémiques avec Caius, entre la rédaction de la table pascale et du *Liber Generationis* et la rédaction du *Commentaire sur Daniel* a été démontré inefficace par TH. ZAHN, GK., II, II, 1020 et s.

[1] 93 + 28 ou 30.

[2] Cf. **Sources**, chap. III, § X.

Nous nous trouvons donc en face d'une énigme qui est insoluble, si l'on répugne à s'aventurer dans les corrections de chiffres. Certains critiques, ne pouvant prendre leur parti d'un pur et simple *non liquet*, ont essayé d'améliorer le texte des manuscrits. C'est ainsi que R.-A. Lipsius [1], s'inspirant d'une correction de Petau, substitue à μετὰ τὴν ἀνάληψιν les mots μετὰ τὴν γέννησιν. Il n'y aurait pas là, selon lui, une simple faute de transcription, mais une altération intentionnelle qui procéderait d'une intelligence erronée de ce passage et qu'il s'agit de faire disparaître en restituant l'authentique γέννησιν.

Le sens serait donc celui-ci : l'auteur exploité par Épiphane aurait pris pour point de départ « l'époque de Jean », qu'il plaçait 93 ans après *la naissance* du Christ, sans doute parce que, comme saint Irénée [2], il rapportait approximativement à cette date l'apparition de l'*Apocalypse*. — Plus tard, nous ne savons au juste quand, les montanistes auraient conquis à leur schisme la communauté de Thyatire. — Mais 112 ans après « l'époque de Jean », l'Église de Thyatire serait redevenue orthodoxe, soit en 205 (=93+112), date de la source qu'utilise Épiphane en ce chapitre LI.

On comprend que Harnack [3] ait jugé la combinaison « séduisante ». Elle offre cet avantage de laisser flotter entre 93 et 205 l'année de l'apostasie de Thyatire, qu'on peut dès lors situer au gré des vraisemblances historiques.

Malheureusement la teneur même du texte d'Épiphane y est peu favorable. Lipsius veut que les 112 années soient comptées, non depuis la défection de Thyatire, mais depuis « l'époque de Jean ». Pourtant, au moment où Épiphane énonce ce chiffre, il vient de raconter cette défection, et c'est manifestement en partant de là qu'il établit ses calculs. Plus bas seulement, il fait allusion aux 93 ans μετὰ τὴν ἀνάληψιν. Si peu adroit que soit l'art de la composition chez Épiphane, comment croire qu'il eût

[1] *Quellen ält. Ketz.*, p. 109.

[2] *Haer.*, V, xxx, 3. Irénée place la rédaction de l'*Apocalypse* « πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς ».

[3] *Chron.*, I, 378, note.

séparé de la sorte ces deux données, s'il voulait réellement marquer entre elles une dépendance ? Et si l'on songe que cette difficulté s'aggrave d'une correction arbitraire (γέννησιν pour ἀνάληψιν), on se sent peu disposé à recourir à l'expédient de Petau et de Lipsius.

Remarquons au surplus qu'en parlant de « l'époque de Jean », Lipsius simplifie indûment l'expression d'Épiphane qui a écrit « μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἀποστόλων τοῦ τε Ἰωάννου καὶ τῶν καθεξῆς. » Bien plutôt que l'époque de la rédaction de l'*Apocalypse*, les 93 ans μετὰ τὴν ἀνάληψιν déterminent la clôture de « l'âge apostolique ». L'âge apostolique s'encadrerait donc entre l'Ascension et l'année 121 ou 123 (=28 ou 30+93). Pour le *terminus a quo*, Épiphane est d'accord avec plusieurs autres écrivains ecclésiastiques [1]. Pour le *terminus ad quem*, il prolonge cette période au delà des limites ordinaires [2]. S'il l'élargissait ainsi, c'est peut-être, comme le soupçonne Harnack [3], qu'il y incorporait les filles de Philippe, la prophétesse Ammia, le prophète Quadratus (désignés en bloc par les mots οἱ καθεξῆς), c'est-à-dire ce groupe d'inspirés auquel montanistes et antimontanistes faisaient volontiers appel pour des conclusions contradictoires [4]. Il n'y a que la précision du chiffre — *quatre-vingt-treize* années — dont la raison nous échappe. En tous cas, l'intention d'Épiphane n'est pas douteuse : il veut montrer que l'événement annoncé dans l'*Apocalypse* s'est réalisé longtemps après la prophétie de saint Jean, et il tire de là la preuve du caractère divin d'un livre injustement décrié.

Le fait sur lequel il convient d'insister ici, puisqu'on le méconnaît communément, c'est que les 93 ans après l'Ascension ne marquent ni l'époque des débuts du Montanisme, ni celle de la chute de Thyatire. Ils indiquent la durée de l'âge apostolique, telle que l'évalue Épiphane [5]. Celui-ci ne précise pas à quel

[1] Apollonius, ap. Eusèbe, V, XVIII, 14 ; *Acta Petri*, V (LIPSIUS [1891], p. 49, l. 22) ; Clément d'Alex., *Strom.*, VI, XLIII et VII, CVI. Cf. ZAHN, *Forsch.*, V, p. 36 et s. ; HARNACK, ACL., p. XXXVII, n.

[2] Irénée lui assigne comme terme la fin du Ier siècle (II, XXII, 5 ; III, III, 4 ; V, XXX, 3).

[3] *Chron.*, I, 379.

[4] Cf. l'Anonyme, dans Eusèbe, V, XVII, 2-3.

[5] Du même coup tombent les combinaisons de BELCK, *op. cit.*, p. 56, de DE SOYRES, p. 28 ; de G. SALMON, *Hermathena*, VIII (1892), p. 188, etc.

moment Thyatire est tombé. De l'observation qu'il fait sur les 112 ans qu'aurait duré ce schisme, on serait obligé de conclure qu'il aurait commencé vers le milieu du IIIme siècle. J'ai déjà dit la méfiance qu'inspire cette donnée. Il me paraît indubitable qu'il s'est produit quelque part dans ce chapitre une confusion de chiffres ou une confusion de mots : je n'ai pas réussi à repérer l'erreur qui l'a gâté, et les rectifications tentées jusqu'ici me semblent médiocrement satisfaisantes.

D) L'indication de Théodore d'Héraclée, *in Euang. Iohannis*, XIV, 17 (le Paraclet apparaissant dans Montan et Priscilla deux cent trente ans après la grâce apostolique [1]) est également inutilisable. A quelle date, en effet, Théodore localisait-il l'effusion dernière de cette *apostolica gratia* ?

E) Le *Chronicon Paschale* rapporte la naissance du Montanisme à la troisième année de la 240me Olympiade, sous les consuls Mamertinus et Rufus [2], autrement dit à 182. Cette compilation tardive est sans autorité. Elle procède pour les parties relatives à l'histoire ecclésiastique de la *Chronique* et de l'*Histoire* d'Eusèbe, de Malalas, des Actes des Martyrs et du Περὶ Μέτρων de saint Épiphane [3]. Ici elle reproduit infidèlement sa source qui n'est autre qu'Eusèbe. Le Montanisme n'est évidemment pas apparu en 182, puisqu'en 177 les chrétiens de Gaule formulaient déjà un avis à son propos.

IV

Revenons maintenant à Eusèbe, pour reprendre pied sur un terrain moins mouvant que celui où nous venons de nous hasarder. Il nous faut déterminer, dans la mesure du possible, la date des documents qu'il a mis en œuvre.

[1] **Sources, n° 73.**

[2] Il s'agit de M. Petronius Sura Mamertinus et de (Q. Tineius ?) Rufus. Cf. W. Liebenam, *Fasti consulares imp. rom.*, Bonn, 1910, p. 25.

[3] Krumbacher, *Gesch. der byz. Litt.*, 2me éd., p. 338. — Notons encore que Prosper (**Sources, n° 162**) place les débuts du Montanisme sous les consuls Clarus et Cethegus (= 170). Il travaille d'après Jérôme : cf. RE [3], XVI, 126. Georges Cedrenus (**Sources, n° 220**) met la vie de Montan sous Commode, ce qui risque fort d'être inexact.

A) L'Anonyme écrit (V, XVI, 19) : « Voilà plus de treize ans jusqu'à ce jour que cette femme (=Maximilla) est morte, et aucune guerre, ni partielle, ni générale, n'a eu lieu dans l'univers. Même, par un effet de la miséricorde de Dieu, les chrétiens eux-mêmes ont joui d'une paix permanente. » — Il est assez embarrassant de trouver où loger dans la série des faits ces treize années si exceptionnellement tranquilles. Tillemont [1] ne croyait pouvoir les encadrer qu'entre 218/219, date de la victoire d'Élagabal sur Macrin, et 231/2, époque de la guerre d'Alexandre-Sévère contre les Perses. Mais il faut, à ce prix, ne tenir compte ni des luttes entre Ardashir et Artaban, en 227, ni des escarmouches assez sérieuses dont l'Illyrie, la Maurétanie Tingitane et l'Arménie furent le théâtre, en 228 [2]. — Bonwetsch opinait d'abord pour 200-213 [3] : c'était faire trop bon marché de l'édit lancé par Sévère contre le Christianisme en 202 et des persécutions qui en résultèrent soit en Afrique, soit à Alexandrie [4]. On pouvait objecter aussi l'expédition de Bretagne en 208 [5]. — La plupart des critiques, y compris Bonwetsch lui-même [6], préfèrent maintenant placer la mort de Maximilla en 179/180 et la rédaction de l'Anonyme vers 193. La paix dont jouit l'Église sous le règne de Commode est attestée par Irénée, par Eusèbe, subsidiairement par le *Chronicon Paschale* [7], etc. ; et il n'y eut d'autres guerres que quelques conflits insignifiants avec les barbares.

[1] *Mém.*, II, 466. De même GÖRRES, qui a modifié ensuite son opinion (*Jahrb. f. prot. Theol.*, 1884, 424).

[2] GOYAU, *Chronol.*, p. 276-7.

[3] GM., p. 146.

[4] Voir ACHELIS, *Das Christenthum in den ersten drei Jahrh.*, 1912, II, p. 264. Le texte de l'Anonyme, V, XVI, 19, me paraît contredire Mgr DUCHESNE qui écrit (RQH., XXXIV [1883], p. 30) : « Dans la phrase de notre auteur, la durée précise de treize ans s'applique immédiatement à la paix de l'empire et il n'est pas bien sûr qu'on doive l'appliquer aussi à la tranquillité laissée aux chrétiens. »

[5] GOYAU, p. 256.

[6] RE [3], XIV, 418, et déjà *Gött. Gel. Anz.*, 1884, p. 355.

[7] Les textes ont été groupés par GÖRRES, dans les *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1884, p. 424. Voir surtout Irénée, IV, XXX ; Eusèbe, V, XXI, 1 ; *Chron. Pasc.*, éd. de Bonn, I, 489.

Cette dernière solution, recommandée par Völter [1], Hilgenfeld [2], Neumann [3], Voigt [4], et beaucoup d'autres, est fort raisonnable. Au surplus, nul n'est en situation d'évaluer le sérieux de l'information de l'Anonyme, la sûreté des renseignements qu'il croyait posséder sur l'état de paix ou de guerre dans les différentes parties du vaste monde romain. Une telle conclusion n'a donc en soi qu'une valeur conjecturale. Elle reçoit pourtant une certaine confirmation du rapprochement que voici.

L'identification de l'Αὐίρκιος Μάρκελλος auquel s'adresse l'Anonyme dans son préambule, avec le fameux Abercius dont l'épitaphe a provoqué, depuis trente ans, de si nombreuses études et de si vives discussions [5], dépend tout entière de la manière dont on interprète cette inscription célèbre. Il va de soi que pour quiconque accepte les idées de Ficker [6], de Dieterich [7] ou de Harnack [8], la question ne se pose même pas. Pour ceux au contraire qui estiment que les détails de l'*epitaphium*, si mystérieux soient-ils parfois, favorisent nettement l'exégèse qui reconnaît en Abercius un chrétien, l'identité de l'Auircius Marcellus du traité antimontaniste avec l'Abercius de l'inscription confine à la « certitude [9] ».

Les raisons, les voici : 1° Au point de vue phonétique, l'hypothèse ne souffre nulle difficulté [10]. 2° L'Anonyme d'Eusèbe était

[1] ZWT., XXVII (1883), p. 27.

[2] *Ketzergesch.*, 565.

[3] *Der röm. Staat.* I, 61, n. 4.

[4] *Versch. Urk.*, p. 104.

[5] Theod. Nissen, *S. Abercii uita* (Bibl. Teubner), Leipzig, 1912, donne une très complète bibliographie, p. xxi-xxiv.

[6] *Der heidnische Charakter der Abercius Inschrift*, dans les *Sitz.-Ber. der k. preuss. Ak. d. W.*, 1894, t. I, p. 87 et s.

[7] *Die Grabschrift des Aberkios*, Lips., 1896.

[8] *Zur Abercius-Inschrift*, dans TU., XII, 4 (1895). Cf. *Chron.*, II, 183,

[9] Le mot est de L. Duchesne, RQH., XXXIV (1883), p. 28. Le commentaire de G. Rauschen sur l'inscription (*Floril. patristicum*, fasc. III. Bonnae, 1905, p. 38 et s.) groupe utilement les arguments en présence.

[10] Le nom d'Abercius est probablement d'origine occidentale. Il apparaît sous la forme Auircius dans trois inscriptions de Rome, CIL, VI, 2, 12923 à 12925, et sous la forme Auercius dans une inscription du sud de la Gaule, CIL, XII, 1052. Ramsay écrit dans l'*Expositor*, third Series, IX (1889), p. 268 : « Auircius ou Auercius a été transcrit en grec durant le

très vraisemblablement évêque, je l'ai montré ailleurs[1]. Or les termes dans lesquels il s'adresse à Auircius (*H. E.* V, XVI, 3 : notez l'ἐπιταχθείς) sont de nature à faire penser que celui-ci l'était également, et plus âgé que l'Anonyme, sans doute, si l'on en juge à la déférence dont celui-ci use à son égard. L'épitaphe ne spécifie pas qu'Abercius ait été évêque. Mais « cette épitaphe elle-même, l'aspect somptueux du monument qui la portait, le style symbolique du poème, la vivacité des images, la profondeur des idées, les longs voyages du défunt, tout montre qu'Abercius a été pour ses contemporains un homme au-dessus de l'ordinaire. Ce n'est pas un chrétien quelconque qui aurait ainsi parlé du saint Pasteur, de la foi, du baptême, de l'eucharistie, des grandes Églises de Rome et d'Orient[2]. » D'autre part, la *Vie* d'Abercius, qui nous a été conservée sous trois formes, lui décerne le titre d'évêque d'Hierapolis[3]. La valeur historique de cette *Vie* est très faible. Il n'est pas impossible cependant qu'elle se fasse sur ce point l'écho d'une tradition locale[4]. 3° L'Anonyme raconte (*H. E.* V, XVI, 5) qu'il a discuté à Ancyre contre les novateurs en présence de son συμπρεσβύτερος Zotique d'Otrous. Il y a là une coïncidence géographique fort significative. Mgr Duchesne a démontré, en effet, que la patrie d'Abercius était, non pas Hiérapolis *ad Lycum*, en Phrygie Pacatienne, mais Hiéropolis, près de Synnada, en Phrygie salutaire[5] : hypothèse que la découverte par Ramsay d'une partie de l'inscription originale, non loin de l'ancienne

second siècle Ἀουίρκιος ou Ἀουέρκιος, selon l'universelle pratique. A partir du IIIme siècle, la lettre β commence à représenter le latin u. » C'est ainsi que deux inscriptions phrygiennes de Prymnessos ont Ἀβίρκιος (Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Ignatius*, I [2], p. 501, 726).

[1] **Sources**, chap. II.

[2] L. DUCHESNE, dans RQH., XXXIV (1883), p. 25.

[3] *S. Abercii uita*, éd. TH. NISSEN (Bibl. Teubner), p. 4, 11 ; 27, 23 ; 35, 3; 36, 11 ; 54, 13 ; 55, 13. Voir mon compte rendu dans la *Revue Critique*, 17 août 1912, p. 128-9.

[4] TH. ZAHN, RE [3], II, 316 ; L. DUCHESNE, dans *Bull. Crit.*, XVIII (1897) 105.

[5] RQH., XXXIV, p. 16-21. Sur les deux Hierapolis, voir RAMSAY, *The Histor. Geography of Asia Minor*, p. 83 et s. ; G. KRÜGER, dans TLZ., 1887, p. 79 et s. ; *Chroniques d'Orient*, I (1891), p. 26-27 ; J. P. KIRSCH, *Dict. d'Hist. et de Géog. ecclés.*, art. *Abercius*.

Hiéropolis, a brillamment confirmée. Or, Otrous relevait comme Hiéropolis de la métropole de Synnada et devait en être assez voisine [1]. 4° Enfin le monument d'Abercius existait déjà au commencement de l'année 216, puisque l'épitaphe d'Alexandre, copiée d'après lui, se réfère à cette date [2].

Il est difficile de ne pas conclure avec M. David G. Hogarth [3] : « Time, place and circumstances connect the name with the Auircius of Eusebius. », d'autant plus — c'est une remarque mise en avant par Bonwetsch dès 1881 — que ce nom d'Abercius paraît avoir été rare en Orient.

Au surplus, même l'identification une fois admise (c'est le parti qui me semble le plus sage de beaucoup), nous en recueillons un synchronisme général, plutôt qu'une donnée chronologique précise. L'épitaphe d'Abercius fut rédigée avant 216, à un moment où Abercius lui-même avait déjà soixante-douze ans [4] : voilà

[1] Le Quien (*Oriens christianus*, I [1740], p. 848) identifiait cette ville avec Ὀτροία, que Strabon place en Phrygie sur les confins de la Bithynie (« πρὸς τοῖς ὅροις ἤδη τῆς Βιθυνίας » Meineke, II, 795). Il rappelait aussi un texte de Plutarque (*Lucullus*, § viii ; Sintenis, II, 505, l. 29) qui fait allusion à un événement survenu « ἐν Φρυγίᾳ περὶ τῆς λεγομένης Ὀτρύας ». M. W.-M. Ramsay émit en 1882 (*Bull. Corresp. hell.*, VI, 503 et s.) l'opinion que la ville devait s'être dressée dans la vallée de Sandukli, au S.-O. d'Afioum Karahissar, à trois milles de l'ancienne Hiéropolis. Dans une lettre adressée quelques années plus tard à M. Salomon Reinach (*Chroniques d'Orient*, Ire série, 1891, p. 26), il déclara que cette hypothèse se trouvait pleinement confirmée par ses nouvelles découvertes. Il n'avait trouvé, pour Otrous spécialement, aucune inscription ; mais l'abondance des monnaies de cette ville dans les hameaux de la vallée fournissait un argument nouveau à l'appui de ceux qu'il avait développés déjà dans le *Bull. de Corresp. hell.* Enfin dans son *Histor. Geog. of Asia Minor*, p. 139, il crut pouvoir identifier Otrous avec l'actuel Tchor-Hisar. — D'autre part, M. G. Radet (*En Phrygie*, dans les *Nouv. Archives des Missions scientif. et littér.*, 1895, p. 534) cherche Otrous en face de Stectorium, dans la même région, sur les basses pentes de la chaîne qui forme la bordure orientale de la vallée, dans les environs de Koussoura. « De cette façon tout un riche district, qui sans cela ne posséderait aucune cité, recouvre son chef-lieu et l'on demeure étroitement fidèle à la répartition du *Synecdème*. » — Un évêque d'Otrous était présent au Concile de Chalcédoine (Mansi, VI, 571) ; un autre au second Concile de Nicée (*Ibid.*, XII, 998).

[2] Rauschen, *Floril. patrist.*, III, p. 5 et 42.

[3] *Authority and Archaeol. sacred and profane*, London, 1899, p. 372.

[4] *Epitaphium Abercii*, v. 18.

ce qu'on en peut déduire. Cela est peu de chose, cela pourtant a son prix. Du même coup, en effet, il devient plus malaisé d'encadrer les treize ans de paix entre 218/219 et 231/2, si l'on ne veut prolonger à l'excès la vie d'Abercius ; et nous sommes ainsi ramenés vers l'hypothèse 180-193, que plusieurs motifs, nous l'avons vu, recommandent par ailleurs.

B) Quant à l'ouvrage d'Apollonius, une seule donnée permet de le dater : c'est celle qu'Eusèbe a notée V, XVIII, 12 : « Apollonius rapporte, dans ce même travail, qu'au temps où il écrivait, il y avait quarante ans que Montan avait inauguré sa prétendue prophétie. » A ce prix, Apollonius aurait composé son traité vers 212 (=172+40) : un peu plus tôt peut-être, cette date de 172 comportant, comme il a été dit, un certain flottement.

Il y a pourtant une objection, qui se déduit de la façon même dont Apollonius s'adresse aux adversaires qu'il vise.

Il fait allusion tout d'abord à celles qu'il appelle les « premières prophétesses », c'est-à-dire aux compagnes de Montan (V, XVIII, 3). Le § 4 semble également se rapporter à elles, si l'on en juge par la mention de Thémison (§ 5), lequel est présenté ailleurs comme l'acolythe de Maximilla (V, XVI, 17). Vers la fin, il revient encore à ces protagonistes des débuts : déjà peut-être au § 11, en tout cas au § 13 où Maximilla est citée. — Mais du § 6 au § 10 inclus, il s'en prend de façon si directe et si pressante à une prophétesse innommée, en la sommant de répondre à ses accusations [1], qu'on est tenté de supposer qu'il a affaire, non pas à une ombre irréelle, à une personnalité déjà évanouie, mais à une femme qui vit et qui intrigue au moment même où il l'interpelle ainsi.

[1] Le texte donne tantôt προφῆτις, tantôt προφήτης. Voy. **Sources,** p. 80, lignes 4, 11, 12 ; p. 81, l. 4, 7. La traduction syriaque est conforme au grec, (Cf. la traduction allemande de E. NESTLE, dans les TU., N. F. VI, 2 [1901]. p. 202, d'après le texte syriaque édité par W. WRIGHT et P. BEDJAN.) Au § VII, Rufin a traduit *prophetissa...*, *prophetissae*. HEINICHEN, dans son édition d'Eusèbe, corrige là le grec en substituant à la forme masculine la forme féminine. De même SCHWEGLER, lequel corrige également les masculins du § X. Au début de X, LIPSIUS (*Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1869, p. 158) écrit ἡ προφῆτις. Ces corrections sont inutiles. Προφήτης a ici un sens général, et peut être entendu d'une femme. Voy. p. 69, n. 1.

Si c'est de Priscilla ou de Maximilla qu'il s'agit dans ce passage, Apollonius aurait donc écrit *avant* l'Anonyme, puisqu'au temps où celui-ci rédigeait son opuscule, les prophétesses étaient mortes déjà depuis treize à quatorze ans et n'avaient pas été remplacées [1].

Cette conclusion, Valois, au XVIIme siècle, ne voyait aucun moyen de l'éluder. Völter [2], Hilgenfeld [3] se sont avisés d'une autre explication. Ils ont admis qu'il s'agit là d'une prophétesse nouvelle qui n'a rien de commun avec les πρῶται προφήτιδες mentionnées par Apollonius au début de sa réfutation. Il y aurait eu, après une éclipse passagère, réviviscence du charisme prophétique au sein des communautés montanistes.

Voigt [4] a supposé que cette prophétesse tardive pourrait bien être la Quintilla dont parle saint Épiphane dans le *Panarion* (XLVIII, XIV, XV ; XLIX et LI, XXXIII) et de qui procédaient, d'après l'hérésiologue, les Quintillistes. « Sortis des Cataphrygiens, remarque Épiphane, ils diffèrent d'eux pourtant en une certaine mesure. » L'évêque de Salamis ne précise pas la nuance qui différenciait Quintillistes et Cataphrygiens. Voigt croit que cette Quintilla, ayant surgi assez tardivement en dépit de l'oracle où Maximilla déclarait qu'après elle il n'y aurait plus de prophète, n'aurait rallié à elle qu'un certain nombre de Phrygiens, lesquels se seraient constitués en parti distinct, quoique doctrinalement apparenté au gros des montanistes.

C'est là une conjecture intéressante. M. Loofs [5] n'a pas hésité à y adhérer. On conçoit fort bien que les montanistes contemporains d'Apollonius aient été partagés entre le désir pieux de ne pas contredire une parole authentique de Maximilla et leur envie d'éluder par l'exhibition d'une prophétesse nouvelle des griefs ou des défis tels que celui qu'exprime l'Anonyme [6] : « Si comme ils le prétendent, écrivait celui-ci, après Quadratus et Ammia

[1] V, XVI, 13 et s. ; V, XVII, 5.

[2] ZWT., XXVII, p. 29.

[3] *Ketzergesch.*, p. 588-590.

[4] *Versch. Urk.*, p. 106. — BONWETSCH, GM., p. 171, songeait à la prophétesse dont parle Firmilien (cf. plus haut, p. 485) et l'eût identifiée volontiers avec cette Quintilla.

[5] TLZ., 1893, p. 300.

[6] *H. E.*, V, XVII, 4.

de Philadelphie les femmes qui entouraient Montan ont recueilli le charisme prophétique, qu'ils montrent qui, parmi les disciples de Montan ou de ses femmes, a recueilli d'eux ce don ! Car l'Apôtre pense qu'il faut que le charisme prophétique existe dans toute l'Église jusqu'à la dernière parousie. Mais ils n'auraient personne à montrer, depuis quatorze ans que Maximilla est morte. » L'identification proposée par Voigt est donc ingénieuse et plausible. Mais est-elle *sûre* ? C'est ce dont je ne suis nullement convaincu. La mention de cette prophétesse énigmatique est encadrée entre d'évidentes allusions à Maximilla. Eusèbe, qui lisait au complet le texte d'Apollonius, aurait-il omis de couler un mot d'avertissement au moment d'y découper les § 6 et suivants, s'il s'agissait là d'une personnalité autre que Maximilla ? Il n'est pas incapable de négligence ; celle-là eût été pourtant un peu forte. Puis il faut nous souvenir que les polémistes ecclésiastiques aimaient ces façons d'entreprendre des adversaires depuis longtemps défunts, et de les convier impérativement à tels aveux, de les acculer à telle extrémité humiliante, comme dans une altercation réelle [1]. Gardons-nous de confondre la réalité avec la fiction, et de prendre au sérieux des procédés de pure rhétorique.

V

Les faits extraits par Eusèbe de l'Anonyme et d'Apollonius se réfèrent à une période d'une quarantaine d'années (V, XVIII, 12). Eusèbe n'a pas essayé de distinguer différentes phases, de marquer clairement par exemple les changements de personnel qui durent s'opérer dans l'état-major montaniste. On dirait que tout ce qui ressemble à une curiosité désintéressée, quand il s'agit de l'hérésie, lui est suspect d' « indifférentisme ». Voici pourtant

[1] Voy. comment Tertullien interpelle Marcion (mort une trentaine d'années auparavant, au moins) dans l'*Adu. Marc.*, V, VII (KR., p. 600, l. 18) : « Exhibeat... Marcion dei sui dona... ; edat aliquem psalmum, aliquam uisionem... ; probet mihi, etc... » et mieux encore : *ibid.*, V, XV (KR., p. 628, l. 22) : « Ergo incumbit Marcioni *exhibere hodie* apud ecclesiam suam, etc... » Ce genre de formules n'est pas rare dans le *Contra Celsum* (v. g. II, XLII ; III, XXXV, etc.) écrit par Origène soixante-dix ans après l'œuvre qui y est réfutée.

quelques certitudes ou quelques vraisemblances que l'on peut déduire des extraits qu'il découpe dans ses auteurs. Je laisse de côté celles qui ont été précédemment établies.

1° Maximilla meurt après Montan et Priscilla [1] : combien de temps leur survit-elle, nous l'ignorons [2].

2° C'est de son vivant qu'ont lieu les conférences entre évêques et montanistes [3].

3° Thémison entre en scène avant la mort de Maximilla. De même Théodote [4].

4° L'organisation financière est l'œuvre de Montan [5]. Pareillement la diffusion de la prophétie par le moyen de prédicants appointés [6].

5° Miltiade écrit avant l'Anonyme qui le cite (V, XVII, 1) et d'assez bonne heure puisque déjà une riposte montaniste était intervenue antérieurement à l'opuscule de l'Anonyme [7].

6° Les synodes antimontanistes s'ouvrent, semble-t-il, assez peu de temps après les débuts du mouvement. Notez le προσφάτους (V, XVI, 10). Toutefois le mot n'a pas une valeur absolue : Montan, en effet, est traité de πρόσφατος διδάσκαλος par Apollonius (V, XVIII, 2), lequel écrit, comme on sait, une quarantaine d'années après l'apparition du prophète.

7° Le Miltiade cité par l'Anonyme (V, XVI, 3) tenait un rôle de premier plan dans la secte à l'époque de l'Anonyme. Il n'était pas prophète (d'après V, XVII, 4).

8° L'Eglise d'Ancyre est atteinte et vivement troublée par la prophétie nouvelle quelque temps avant l'époque où écrit l'Anonyme (V, XVI, 4), donc aux environs de 192, selon les plus plausibles vraisemblances.

[1] Combinaison de V, XVI, 13 ; V, XVII, 4, et de l'oracle n° 11, Μετ' ἐμέ, etc.

[2] BONWETSCH dit (p. 146) « längere Zeit nach Montanus ». Il n'y a rien de tel dans le texte V, XVI, 13.

[3] V, XVIII, 13 ; V, XVI, 16-17 ; V, XIX, 3. Le colloque signalé en ce dernier passage s'engage entre Sotas d'Anchiale et Priscilla, mais du vivant de Maximilla, puisque celle-ci devait survivre à sa compagne.

[4] V, XVI, 17.

[5] V, XVIII, 2 ; 4 ; 7 ; 13.

[6] V, XVIII, 2.

[7] Miltiade dut intervenir quand déjà Apollinaire de Hiérapolis était entré dans l'arène. BARDENHEWER, AKL., I, 523, n., signale une contradiction de HARNACK sur ce point.

VI

Il faut, en terminant ces aperçus sur la chronologie du Montanisme primitif, dire un mot de certaines indications dont on fait parfois état, et que j'ai cru devoir laisser tomber.

A) La déconvenue du Phrygien Quintus (racontée au § IV du *Martyrium Polycarpi*) qui se livre lui-même au tribunal, en entraîne d'autres à sa suite, puis prend peur devant les menaces et les instances du consul, et finalement sacrifie, pourrait avoir un intérêt chronologique, — le martyre de Polycarpe ayant eu lieu sans doute vers 155/6, — s'il était démontré que Quintus fût montaniste [1]. Mais l'observation du rédacteur de la *Passion*, à propos de l'origine phrygienne de Quintus et de son arrivée toute récente de son pays natal, ne vise — si elle recèle une intention secrète — que l'indiscrétion du zèle des gens de cette contrée. Elle n'implique nullement que Quintus ait puisé dans le Montanisme la flamme, plus vive que durable, de son enthousiasme.

B) Le *martyrium Carpi, Papyli et Agathonices* ne procure pas non plus de point de repère assuré. Même si l'on admet — ce qui est fort douteux — que les traces de Montanisme qu'on a cru y relever ne soient pas imaginaires, il resterait à démontrer que le martyre eut réellement lieu sous Marc-Aurèle. Or les *Actes* ne donnent ni le nom du proconsul, ni aucune référence chronologique. Tout repose donc sur l'évaluation de faibles indices, dont M. J. de Guibert a montré qu'ils orientent aussi bien vers l'époque de Décius que vers celle de Marc-Aurèle [2].

C) Nous ne sommes pas fixés davantage sur la date du proconsulat d'Æmilius Frontinus, ἀνθύπατος ἐν Ἐφέσῳ [3], qu'Apollonius mentionne comme ayant précédemment jugé pour vol Alexandre, un des acolythes les plus suspects des prophètes (V, XVIII, 9).

[1] Tel est l'avis de TH. KEIM, *Aus dem Urchristentum*, 1878, p. 120, 155, et de BONWETSCH, GM., p. 144.

[2] RQH., LXXXIII (1908), p. 5-23.

[3] WADDINGTON, *Fastes*, n° 155 ; V. CHAPOT, *Prov. rom. d'Asie*, p. 305.

D) Eusèbe note vers la fin de son analyse de l'ouvrage d'Apollonius que celui-ci y mentionnait Thraseas « τινὸς τῶν τότε μαρτύρων [1]. » On a pensé quelquefois pouvoir tirer de là un indice significatif [2]. Ce Thraseas d'Eumeneia, évêque et martyr, est en effet nommé comme une des gloires de l'Asie, dans la lettre de Polycrate à Victor de Rome, entre deux autres martyrs, Polycarpe de Smyrne et l'évêque Sagaris [3]. La date de la mort de Polycarpe peut être placée avec quelque vraisemblance vers 155-156 [4]. Quant à l'époque de la passion de Sagaris, il faut bien convenir que nous l'ignorons. Elle eut lieu, d'après le témoignage de Méliton [5], « sous le proconsulat de Servillius Paulus ». Borghesi et Waddington, s'emparant d'une leçon fournie par la traduction de Rufin, identifient ce Servillius Paulus avec L. Sergius Paullus, proconsul d'Asie vers 164-166 [6]. Mais de quel droit ? Eusèbe a écrit sûrement Servillius Paulus : les mss, comme aussi la traduction syriaque, en font foi [7]. Dès lors fût-il prouvé — et cela ne l'est point — que Polycrate suivait dans son énumération l'ordre chronologique, et qu'Apollonius liait l'épisode de la mort de Thraseas aux histoires de Maximilla, nous serions encore inhabiles à encadrer le martyre de Thraseas entre deux données fixes, ce Servillius nous étant tout à fait inconnu.

[1] *H. E.*, V, XVIII, 14.
[2] BONWETSCH, GM., p. 142 ; RE [3], XIII, 419.
[3] *H. E.*, V, XXIV, 4.
[4] LELONG, *les Pères apostol.*, t. III, p. XLVI (coll. HEMMER-LEJAY).
[5] Cité par Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 3.
[6] WADDINGTON, *Fastes*, n° 148 ; I, 226. Cf. *Prosop. imp. rom.*, III, 221.
[7] Il est surprenant que SCHWARTZ, dans son édition d'Eusèbe, approuve la correction de BORGHESI-WADDINGTON.

INDEX GÉNÉRAL

Abercius. 581 et s.
Achatius. 489.
Achelis (A.). 417.
Achelis (H.). 108 ; 153 ; 371 ; 506 ; 551 ; 580.
Acta Pauli et Theclae. 546.
Adam (Karl). 338 ; 408 ; 438 ; 461.
AElius Publius Iulius. 153.
Agathonices. 491 ; 588.
Alcibiade (martyr lyonnais). 228 et s.
Alcibiade (montaniste). 27 ; 31 et s. ; 213 ; 228.
Alès (A. d'). 253 ; 266 ; 408 ; 431 ; 436 ; 443.
Alexandre (montaniste). 27 ; 58.
Alexandre (martyr lyonnais). 218 ; 220.
Alexandre d'Eumeneia. 31.
Aloges. 190 à 202 ; 237 et s. ; 283 et s. ; 547 ; 562.
Alogius. 192.
Amastris. 148.
Ambition. Ferment d'hérésie. 158 et s.
Ambroise (saint). 557.
Ambrosiaster. 510 ; 565.
Ammia de Philadelphie. 118 ; 180.
Anchialos. 30 ; 153.
Ancyre. 494 ; 587.
Anicet (pape), 268.
Anima (de). 299 ; 320 ; 461.
Anonyme d'Eusèbe (le *Proœmium* de l' —). 189.
Anthime de Nicomédie. 492.
Apamée. 30.
Apocalypse. Et les Aloges. 191 et s. — Et Caius. 281.
Apocalypses juives. 90 et s.
Apollinaire d'Hiérapolis. 151 ; 570 et s.
Apollonius. 58 ; 89 ; 135 ; 157 ; 159 ; 202 ; 299 ; 584 et s.
Arcadius. 530.
Ardabau. 12.
Arsinoë. 288.
Artotyrites. 343.
Ascension d'Isaïe. 544.
Ascétisme montaniste. 108 et s. ; 273 ; 401.
Aspasius. 344.
Asterius Urbanus. 35.
Athénagore. 47 ; 173.
Atzberger (L.). 44 ; 45 ; 520.
Aubé. 491.
Augustin (saint). 469 ; 473 et s. ; 557.
Aurelius Cyrenius. 153.
Avircius Marcellus. 189 ; 581 et s.

Baptême des morts. 521.
Baptême montaniste. 479 ; 523 et s.
Bardenhewer. 587.
Bardy (G.). 494.
Barrès (Maurice). 541.
Barns (T.). 28 ; 226.
Bartmann. 449.
Basile de Césarée. 524 et s. ; 559.
Batiffol (P.). 99 ; 248 ; 452.
Baumgarten-Crusius. 237 ; 497.
Bigg. 545.
Blastus. 276.
Bois (H.). 64 ; 126 ; 541.
Bonwetsch. 14 ; 51 ; 61 ; 65 ; 74 ; 99 ; 101 ; 163 ; 168 ; 233 ; 260 ; 400 ; 490 ; 497 et s. ; 520 ; 544 ; 546 ; 572 et s. ; 585.

Borghesi. 589.
Bourdaloue. 412.
Bousset. 178.
Boutroux (E.). 164.

Caius (martyr). 31.
Caius de Rome. 19 ; 38 ; 202 ; 277 ; 278 à 285.
Calembourgs des hérésiologues. 191.
Calliste (pape). 416 et s. ; 453 et s.
Camisards. Voir à **Cévenols (prophètes).**
Canon et **M.** 135 ; 280 ; 289 ; 353 ; 547 et s.
Carême. 513.
Carpus. 491 ; 588.
Carthage. 296 ; chrétienté de — 308 ; 433 ; 471.
Caspari. 245 et s.
Catihernus. 475 ; 499 et s.
Cedrenus (Georges). 579.
Celse. 95 et s.
Cérinthe. 192.
Cévenols (prophètes). 15 ; 41 ; 69 ; 94 ; 171 ; 353.
Chabot (J. B.). 285.
Chapman. 83.
Chapot (V.). 3 ; 25 ; 588.
Charité chrétienne. 159.
Chasteté. 84.
Chorévêques. 30 ; 508.
Chronicon Paschale. 579 ; 580.
Chronologie du M. 569 et s.
Clément d'Alexandrie. 163 ; 254 ; 427 ; 480.
Clément de Rome. 121.
Cnosos. 148.
Codex Bezae. 545.
Cohortatio ad Graecos. 48 ; 173.
Collyridiennes. 487 ; 509.
Conciles. En Orient. 30 ; inspirés 568.
Constantin (empereur). 528 et s.
Constantinople. 494 ; 532.
Constitutions apostoliques. Et le M. 545 ; 553 ; 563.
Conybeare. 545.
Corona (de). 364 et s.
Corssen (P.). 237.
Cotelier. 247.
Courdaveaux. 216.
Cremer. 168.
Cumane. 29.
Cyprien (saint). 425 ; 471.

Debelte. 153.
Décret des Apôtres. 424 ; 432 et s.
Delacroix. 164.
Delehaye. 339 ; 352 ; 549.
Denys Bar Salibi. 282.
Denys d'Alexandrie. 485 ; 488 ; 524.
Denys de Corinthe. 148 ; 425.
Denys l'Aréopagite. 164.
Dialogue. Comme genre littéraire. 279.
Didache. 115 ; 168 ; 545 ; 551.
Didascalie apostolique. 552.
Didyme d'Alexandrie. 494 ; 510 ; 524 et s.
Diekamp (Fr.). 61.
Diffusion du M. 99 ; 145 et s. ; 207 ; 469 et s. (*passim*) ; 532.
Dindorf. 32.
Dioscore. 473.
Discussion (entre un Montaniste et un orthodoxe). 494 ; 510 ; 525.
Dobschütz (E. von). 142.
Doctrine montaniste. 16 et s. ; voir à **Trinité, Orthodoxie.**
Döllinger. 497.
Donatistes. 54 ; 526.
Dorner. 247.
Duchesne (L.). 10 ; 201 ; 217 ; 246 ; 267 ; 273 ; 470 ; 488 ; 492 ; 498 et s. ; 581 et s.

Ecstasi (de). 338.
Église. L' — et le M. 59 ; 136 ; 523 ; — vierge-mère. 212 ; — et Tertullien : voir à **Tertullien**; influence du M. sur l'—. 542.
Églises asiates. 137 et s.
Éleuthère (pape). 213 ; 216 ; 238 ; 268 et s.
Épagathus (Vettius). 223 ; 225.
Éphèse. 157.

Épigraphie et **M.** 473.
Épiphane de Salamis. 37 et s. ; 89 ; 191 et s. ; 493 et s. ; 569 et s.
Épiscopat asiate. 29 ; 144 et s.
Épistolographie chrétienne. 242.
Épitre aux Éphésiens. Et le M. 544.
Eschatologie montaniste. 107 et s.
Esprit (forme féminine de l'). 87 et s.
Esser (G.). 263 ; 270 ; 275 ; 294 ; 408 ; 411 ; 416 ; 436 ; 438 ; 439 ; 443 ; 449.
Étienne pape). 416.
Eumeneia. 31.
Eusèbe de Césarée. 33 ; 183 ; 224 ; 230 ; 509 et s.
Eustochius (évêque). 475 ; 499 et s.
Eutychianus. 489.
Évangile (Quatrième) et le M. 131 et s. ; 192 et s. ; 236 ; 544 ; — et Caius 283 et s. ; — et les Aloges 191 et s.
Évangile des Hébreux. 87.
Évêque. Inspiré par l'Esprit. 567.
Exhortatione Castitatis (de). 77 et s.; 379 et s.
Exorcisme. 151.
Extase. 13 et s. ; 49 ; 162 à 175 ; 351 ; 365 et s. ; 487 ; 555 et s.

Faye (E. de). 65 ; 481.
Femme. La — en Asie. 25 ; *ius docendi* de la — en matière religieuse. 36 ; 176 et s. ; 239 ; 300 et s. ; 318 et s. ; 499 et s. ; 551 et s. Rôle dans le M. 502 et s. ; 509.
Ficker (G.). 20 ; 494.
Fin du monde. 68 ; 107 ; 131 ; 330 ; 353.
Firmilien de Césarée. 483 et s. ; 523.
Flûte (métaphore de la). 46 et s. ; 560.
Friedrich (J.). 498 et s.
Fries (S. A.). 133 ; 545 et s.
Frontinus (AEm.). 588.
Fuga (de). 371 et s.
Funk. 411 ; 455.

Geffcken. 417.
Germain de Montauzon. 210 ; 211 ; 224.
Gillmann. 508.
Glossolalie. 85 ; 170 et s.
Gnosticisme. 62 ; 88 ; 89 ; 121 ; 141 ; 143 ; 149 ; 313 ; 507 ; 547.
Godet (F.). 177.
Goltz (E. von der). 504.
Grapin. 157.
Gratus (proconsul). 574.
Grégoire de Tours. 505.
Grégoire le Grand. 479.
Grégoire le Thaumaturge. 492.
Grenfell-Hunt. 38 ; 118.
Guibert (J. de). 588.
Guignebert (Ch.). 19 ; 162 ; 209 ; 294 ; 355.
Guyon (Mme). 555.
Gwynn. 19 ; 282.

Hagemann. 263 ; 265.
Harnack (A.). 9 ; 29 ; 35 ; 63 ; 118 ; 168 ; 190 ; 207 ; 212 ; 217 ; 245 ; 253 ; 352 ; 356 ; 436 ; 454 ; 460 ; 464 ; 473 ; 489 et s. ; 525 ; 545 ; 548 ; 550 et s. ; 572 ; 587.
Heberdey. 574.
Heinichen. 157 ; 217 ; 584.
Hélène. 23.
Hérétiques (Baptême des). 356 ; 471.
Hermas (Pasteur d'). 112 ; 119 ; 170 ; 247-257 ; 402 ; 415 et s. ; 421 ; 549.
Hermogène. 270.
Héron de Villefosse. 472.
Hiérapolis. 140 ; 582.
Hilberg. 496.
Hiérarchie montaniste. 495 et s.
Hiéropolis. 140 ; 582.
Hilgenfeld (A.). 66 ; 74 ; 82 ; 85 ; 94 ; 101 ; 150 ; 203 ; 272 ; 233 ; 387 ; 458 ; 497 et s. ; 517 ; 521 ; 545 ; 570 ; 585.
Hippolyte de Rome. 48 ; 89 ; 147 ; 275 ; 284 et s. ; 289 ; 575.
Hirschfeld. 218.
Histoire Lausiaque. 557.
Holl (Karl). 7.

Honorius (empereur). 477.
Hoppe. 265-6 ; 325.
Huet. 561.

Iconium. 484 et s.
Ignace. 536.
Ignace d'Antioche (saint). 566.
Incestueux de Corinthe. 452.
Innocent (pape). 477.
In Trullo (Concile). 536.
Irénée de Lyon. 118 ; 150 ; 214 ; 215 ; 218 ; 221 ; 230 à 243 ; 262 ; 427.
Isidore de Péluse. 514.

Jean Chrysostome (saint). 551 ; 559 ; 565.
Jean d'Éphèse. 535.
Jeiunio (de). 297 ; 397 et s.
Jérôme (saint). 274 ; 293 ; 354 ; 475 ; 494 ; 496 et s. ; 556 et s. ; 570.
Jérusalem céleste. 89 et s. ; 331 ; 487.
Jeûnes. 103 ; 109 ; 228 ; 397 et s. ; 512 et s.
Jézabel. 198.
Joël (prophète). 239 ; 347 ; 353 ; 354 ; 541.
Jordan. 279.
Josèphe. 173.
Judaïsme. Et Montanisme. 94.
Judas. 22.
Juifs. En Asie. 186.
Jülicher (G. A.). 133 ; 135 ; 235 ; 278 ; 503 et s. ; 544 ; 548.
Julien d'Apamée. 23 ; 30.
Justin (saint). 49 ; 127 ; 173.
Justinien (empereur). 532 et s.

Kastner (K). 276.
Kellner. 354 ; 446.
Kerygma Petri. 123 ; 546.
Koch (H.). 429 ; 470.
Kroymann. 258 ; 263 et s. ; 370 ; 453.
Krüger (G). 175 ; 526.

Lactance. Le thème du *de Mort. Persec.* 161 ; — et l'extase. 558.
Ladeuze. 284.
Lagrange (M. J.). 45 ; 49 ; 103.
Langen. 216 ; 228 ; 273 ; 544.
Laodicée (concile de). 508 et s.
Lawlord. 70.
Leclercq (dom). 461.
Lecture dans les cœurs. 126 ; 158 ; 320 ; 451.
Législation antimontaniste. 477 et s. ; 528 et s.
Leipoldt. 488 ; 548.
Leitner. 83 ; 130 ; 568.
Lejay (Paul). 47.
Léon III Flauius. 536.
Lettre Catholique. Sens de ce mot. 27.
Lévy (I.). 26.
Lex et Prophetae usque ad Iohannem. 327 ; 565.
Licinius (évêque). 475 ; 499 et s.
Lightfoot. 11 ; 19 ; 278 ; 285 .
Lipsius (R. A.). 41 ; 157 ; 236 ; 569 ; 577 et s.
Littérature montaniste. 145.
Loisy (A.). 156 ; 391.
Lombard (E.). 98 ; 100 ; 170.
Loofs. 411 ; 504 ; 585.
Louocatus. 475 ; 499 et s.
Lucien (le satirique) et les chrétiens. 117.
Lumière mystique. 88.
Lyon (Église de). 209 et s. Lettre des chrétiens lyonnais. 212 et s. ; Origine de l' — 217 et s. ; Jugement sur le M. 220 et s. ; mysticisme. 222.
Lyre (métaphore de la — et du plectre). 46 et s.

Mac-Giffert. 498 ; 542.
Mac Lean. 545.
Mai (A). 61.
Manichéisme. 536.
Marcella. 475.
Marcion. 21 ; 231 et s. ; 396 ; 427 ; 526.

Marcionem (aduersus). 64 ; 315 ; 319 ; 368.
Marcus. 120.
Mariage. Et le M. 110 ; — et les sectes hétérodoxes. 110 ; — et Denys de Corinthe. 149 ; — et Tertullien. 394 et s.
Mariage (second). 111 ; 112 ; 374 et s. ; 481 ; 550.
Marion (Élie). 36 ; 70.
Marouta de Maipherhat. 514.
Martinianus (martyr). 476.
Martyre. Et Montanisme. 52 et s. ; 108 ; 110 ; 124 et s. ; 183 ; 438 ; 547. Préparation au —. 371. Valeur apologétique du —. 185.
Martyrologes. 218.
Martyrs. Prérogatives des —. 59 ; 244 ; sens du mot —. 259 ; orgueil. 244 ; 258 ; — selon Tertullien. 448 et s.
Mascula. 472 ; 528.
Maximilla. 13 ; 23 et s. ; 69 ; 71 et s. ; 160 ; 176 ; 584 et s.
Melanius (évêque). 475 ; 499 et s.
Méliton de Sardes. 65 ; 118 ; 144 ; 163 ; 298.
Mercati. 492.
Methodius d'Olympe. 492.
Meurtre rituel. 522 et s.
Miltiade (montaniste). 27 ; 31 et s.
Miltiade (montaniste ?). 288.
Miltiade (apologiste). 277.
Miltiade (polémiste catholique). 163.
Miracles modernes. 352.
Mœurs chrétiennes. 138.
Möller. 234.
Mommsen. 321.
Monachisme. Et M. 550.
Monarchianisme. 41.
Monceaux (P.). 387 et s. ; 449 ; 461 ; 472 ; 495 ; 526.
Monnier (H.). 130.
Monogamia (de). 382 et s.
Montan. 12 ; historicité, 17 et s. ; nom, 19 ; vie, 20 ; rôle, 21 et s. ; 39 ; mort, 160 ; 213 et *passim*.
Montanisme. Esprit général. 69 ; 112 ; 123 et s. ; 313 ; 511 ; 540 et s. Évolution. 530. Survie. 540 et s. Division en sectes. 493.
Montanus (martyr). 20 ; 472.
Morale chrétienne. Et M. 548 et s.
Münter. 74 ; 82 ; 545.
Muratori (Fragment de). 286 et s. ; 548 ; 566.

Natalis. 428.
Nazaréen. 102.
Neumann. 345.
Nicetas de Remesiana. 475.
Noces (secondes). Voir à **Mariage (second).**
Noeldechen. 266 ; 297.
Norden (E.). 41.
Novatien. 471 ; 494 et s.

Odes de Salomon. 47 ; 63 ; 545.
Œhler. 384.
Onomastique montaniste. 490.
Optat de Milève. 473.
Optatus. 344.
Oracle. Définition, 34 ; 87 ; oracles montanistes, p. 35 et s.
Oracles sibyllins. 91 ; 545.
Orient. Rapports avec l'Occident. 207 et s.
Origène. 54 ; 99 ; 101 et s. ; 180 ; 432 ; 481 ; 558 ; 564 ; 586.
Orthodoxie montaniste. 106 et s. ; 275 ; 484 et s. ; 523 et s.
Otrous. 583.

Pacien de Barcelone. 276 ; 474.
Paenitentia (de). 404 et s.
Pamèle. 386.
Pamphile. 101 et s. ;
Papirius. 144.
Papylus. 491 ; 588.
Pâque montaniste. 272 ; 277 ; 514 et s.
Paraclet. 55 ; 72 ; 131 et s. ; 225 et s. ; 324 et s.
Pasteur (Symbole du). 344.
Patriarche. 507.
Patripassianisme. 39 et s. ; 267.

Paul (saint). — et la Phrygie. 7 ; — et le *ius docendi* féminin. 36 ; 176 et s. ; 239 ; 318 ; — et les charismes. 65 ; Vision de —. 84 ; —, le « pneumatique » et le « psychique ». 138 et s. ; — et le prophète. 155 ; 169 et s. ; 174 ; — et le mariage. 374 et s. ; Exégèse de *I Cor. VII*, 39 : p. 384 et s.
Péchés (classement des —). 434 et s.
Pénitence. La — dans le M., 58 ; 444 ; Chez Hermas, 250 et s. ; Chez Tertullien, 404 et s. ; Historique de la —. 425 et s.
Pépuze. 12 ; 16 ; 145 ; 487 ; 518 et s. ; 535.
Perpétue et Félicité (*Passion* de). 339 et s.
Pesch (C.). 562.
Petau. 444.
Philadelphie. 118.
Philastre. 521 ; 566.
Philippe l'Évangéliste (Et ses filles). 113 ; 180 ; 279 ; 572.
Philon. 132 ; 172 ; 186.
Philoumène. 23 ; 120.
Phrygie. Au point de vue géographique, 3 ; la — et le M., 3 ; 175 ; langue, 6 ; évangélisation, 7 ; persécutions, 10 ; au IIIe s., 488.
Phrygien. Le — dans l'antiquité, 3 et s. ; tempérament, 10 ; 145 ; 299 et s.
Pinytos de Cnosos. 149.
Pionius. 489.
Pionius (Pseudo). 515.
Pneumatique. 138 et s.
Polycarpe. 9 ; 118 ; 122 ; 144 ; 187 ; 589.
Portalié. 261.
Praedestinatus. 269 ; 271 ; 338 ; 469 ; 476 ; 501 ; 523.
Praxean (aduersus). 257 et s.
Praxéas. 257 et s.
Prêt à intérêt. 156.
Preuschen (E.). 12 ; 63 ; 175 ; 254 ; 256 ; 272 ; 411 ; 417 ; 436 ; 448 ; 454.
Prisca (ou **Priscilla**). 13 ; 23 et s. ; 77 et s. ; 85 et s. ; 153 ; 176 ; 477 ; 584 et s.
Priscillianistes. 477.
Priscillien. 477 ; 541.
Processus (martyr). 476.
Proclus (Proculus). 242 ; 277.
Procope. 534.
Prophète. Sens du mot, 114 ; le — dans les églises pauliniennes et dans les *Actes*, 112 et s. ; — dans la *Didaché*, 115 ; — chez Hermas, 116 ; chez Lucien, 117 ; au second siècle, 117 et s. Le — d'après saint Paul, 155 ; 169 ; 174. Criterium pour le juger, 156. Διδαχή prophétique, 123 ; 187 ; 279. Prérogatives pénitentielles, 59 ; voir aussi à **Lecture dans les cœurs** ; Rétrécissement final du rôle du —, 562 et s.
« **Prophétie nouvelle** ». 17 ; 130 ; 298.
Prosper d'Aquitaine. 579.
Psaumes. — hérétiques, 62 ; montanistes, 64 et s.
Psychique. 140 ; 359 et s. ; 361.
Pudicitia (de). 57 ; 415 et s.
Puech (A.). 566.

Quadratus (L. Statius). 118 ; 574.
Quartodécimans. 514 et s.
Quintilla. 89 et s. ; 483 ; 585.
Quintus. 11 ; 588.

Radet. 583.
Ramsay (W. M.). 8 ; 10 ; 12 ; 17 ; 22 ; 25 ; 186 ; 198 ; 534 ; 581 et s.
Rayon (Métaphore du —). 56.
Récapitulation (théorie de la). 337.
Reinach (S.). 519 ; 541 ; 583.
Reinach (Th.). 516.
Reitzenstein. 139 et s. ; 166.
Renan (Ernest). 11 ; 19 ; 53 ; 94 ; 122 ; 123 ; 133 ; 142 ; 218 ; 314 ; 374 ; 520 ; 546.
Rendel Harris. 545.

Révélation (Économie de la). 134.
Réville (A.). 220 ; 470.
Ribet. 561.
Rigault (= **Rigaltius**). 77 ; 268 ; 356 ; 364 ; 386.
Ritschl (A.). 41 ; 82 ; 99 ; 129 ; 150 ; 171 ; 247 ; 544 ; 568.
Roberts (Évan). 41 ; 126 ; 542.
Robinson. 339 ; 341.
Rolffs. 383 ; 400 ; 417 ; 436 ; 449.
Roman chrétien. 546.
Rome. Et le M., 246-290 ; 433 ; 475. Centre d'attraction, 246.
Rönsch. 386.
Rose (V.). 231.
Rossi (de). 453.

Sabatier (A.). 566.
Sagaris de Laodicée. 144 ; 589.
Schlossmann. 295.
Schürer. 92 ; 186.
Schwartz (E.). 23 ; 59 ; 127 ; 195 ; 226 ; 272 ; 279 ; 286 ; 516 et s. ; 589.
Schwegler. 18 et s. ; 136 ; 163 ; 171 ; 225 et s. ; 233 ; 241 ; 313 ; 584.
Scorpiace. 445.
Selwyn. 184.
Sérapion d'Antioche. 152 et s.
Sergius Paulus (L.). 589.
Seruillius Paulus. 589.
Simon le Magicien. 18 ; 23 ; 161.
Socrate (l'historien). 11.
Sotas d'Anchiale. 23 ; 30.
Soyres (de). 226 ; 578.
Sozomène. 273 ; 513 et s. ; 534.
Stahl (A.). 247.
Stieren. 237.
Stubbs (William). 475.
Stufler. 429 et s.
Suarez. 560.
Subintroductae. 475.
Sympronianus. 474.
Synnada. 485.

Tertullien. Voir oracles nos 6, 7, 8, 9, 15, 16 ; p. 294 et s. Voyage en Grèce, 297 ; séjour à Rome, 355 ; tour d'esprit, 294 et s. ; 304 et s. ; 391 ; 397, etc. — et les femmes : 300 et s. ; 318 et s. ; 512 ; — et saint Paul, 315 ; 318 et s. ; 329 ; 331 ; 333 ; 336 ; 374 et s. ; — auteur de la *Passion* de Perpétue, 340 et s. ; Originalité de — par rapport au Montanisme. 333 ; 370 ; 393 ; 396 ; 444 et s. ; 458 et s. ; 543. — et l'Église. 60 ; 304 ; 439 ; 460.
Tertullianistes. 469 et s. ; 476.
Thémison. 27 ; 135 ; 157 ; 587.
Théodore de Mopsueste. 556.
Théodore d'Héraclée. 335 ; 579.
Théodoret. 493 ; 531.
Théodose II. 531.
Théodote (montaniste). 26 et s. ; 161 ; 213.
Théodote (le corroyeur). 428.
Thomas (saint). 560.
Thraseas d'Eumeneia. 144 ; 589.
Thyatire. 146 ; 197 et s. ; 575 et s.
Tillemont (le Nain de). 39 ; 215 ; 234 ; 236 ; 490 ; 580.
Tixeront. 408 ; 429.
Trinité (la) et le M. 39 et s. ; 275 ; 472 ; 484.
Tubingue (École de). 18 ; 19 ; 544 ; 569.
Turmel. 78 ; 416.
Tymion. 17 ; 145.

Uthina. 382.
Uxorem (ad). 376 et s.

Valentin. 21 ; 427.
Victor. 271 et s.
Victorinus. 273.
Vin (usage du). 103.
Vincent de Lérins. 293.
Vintras. 541.
Virginibus uelandis (de). 328 ; 363 et s.
Visions. 84 ; 86 et s. ; 341 et s. ; 428 ; 563.
Voigt (H. G.). 39 ; 72 ; 89 ; 234 ; 518 et s. ; 585 et s.

Völter. 574 ; 585.

Waddington. 589.
Waitz. 546.
Weinel. 75 ; 87 ; 98 ; 103 ; 115 ; 169 ; 325.
Weizsäcker. 42 ; 89 ; 571.
Wendland. 190.
Wesley (John) et le M. 129.
West Haddan. 475.
Wölfflin (Ed.). 6.
Wünsch. 40.

Xérophagies. 103 ; 110 ; 401.

Zahn (Th.). 28 ; 32 ; 36 ; 42 ; 61 ; 70 ; 74 ; 109 ; 154 ; 201 ; 216 ; 220 ; 232 ; 235 ; 237 ; 248 ; 287 ; 344 ; 387 ; 481 ; 548.
Zéphyrin (pape). 273 et s. ; 453 et s.
Zotique de Cumane. 23.
Zotique d'Otrons. 582.
Zscharnack. 178 ; 504.

INDEX DES TERMES EXPLIQUÉS

Ἅγιος. 548.
Ἀνθυποφορά. 417.
Ἄσκησις. 551.

Βέβηλος. 188.

Εὐαγγελίζειν. 81.
Εὐλαβής. 220.

Γνῶσις. 76.
Γραφή. 280.

Δύναμις. 70.

Ἐγκράτεια. 551.
Ἐνέργεια. 67.
Ἐνεργούμενος. 14.
Ἐνθουσιᾶν. 14.
Ἐξιστάνω. 49.

Καρδία. 50.
Κατοχή. 13.
Κοινωνοί. 497 et s.

Λαλεῖν. 14.

Μακάριος. 153.

Νέα προφητεία. 17 ; 130.

Ξενοφωνεῖν. 15.

Παρέκστασις. 13.
Παροικία. 157.
Πνεῦμα. 139.
Πρέσβυς. 39.

Ψυχικός. 140.

Ῥῆμα. 70.

Σάρκινος. 140 et s.

Τελειῶ. 215.

Χοιμᾶσθαι. 385.

Aborsus. 53.
Actus. 426.
Aduocare. 325.
Alibi. 52.
Ædificatio. 345.
Agnoscere. 348.
Amentia. 367.
Animalis. 361.
Auctoritates. 260.
Authenticum. 385.

Benedictus. 454.
Bonum factum. 417.

Cari Dei. 406.
Caro. 85.
Cataphryges. 490.
Cenonos. 497 et s.
Commeatus. 266.
Communio. 350.
Concordare. 83.

Emissa. 260.
Euangelizare. 81.

Deputare. 348.
Digerere. 321 ; 345.
Dignatio. 349.

Euersio. 386 et s.

Hostia. 80.

Instrumentum. 348 ; 353.

Liber. 269.
Liberalitas. 417.

Magnificare. 351.
Militia cohortalis. 531.

Nostri au sens « sectaire ». 355 et s. : 418.
Noua prophetia. Voir à *Prophetie nouvelle* (Index général).

Papa. 415.
Peruersitas. 258.

Publicari. 52.
Purificantia. 83.

Repraesentatio. 346.
Restituere. 408.

Spiritalis. 359 et s.
Subiectio. 417.

Traducere. 264.

Viderint. 346.
Villa. 519.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS III

BIBLIOGRAPHIE V

LIVRE PREMIER

Le Montanisme Oriental Primitif

CHAPITRE Ier. — **Les débuts de la crise** 3

I. La Phrygie devant l'opinion du monde gréco-romain. Caractère superficiel de ces appréciations. La culture hellénique en Phrygie. Phases de l'introduction du Christianisme. Le mysticisme phrygien. — II. La première période de la crise montaniste. — III. Montan. Sa réalité historique. Importance de son rôle. — IV. Maximilla et Priscilla. Leur magistère doctrinal. S'explique-t-il par certains caractères propres à la civilisation d'Asie ? — V. Les autres protagonistes : Théodote, Alcibiade, Thémison, Alexandre, Miltiade. La propagande montaniste. La « lettre catholique » de Thémison. La première résistance catholique. Colloques, synodes et réfutations écrites.

EXCURSUS : Alcibiade et Miltiade.

CHAP. II. — **La doctrine montaniste primitive** . . 34

Est-il possible de la connaître ? — I. Les « Oracles » montanistes. Pourquoi et comment furent-ils recueillis ? — II. Exégèse des Oracles et tableau récapitulatif.

Pages

CHAP. III. — **La doctrine montaniste primitive** (suite) 106

I. Les éléments dogmatiques. — II. Les éléments eschatologiques. — III. Les éléments disciplinaires. L'accent de piété. — IV. La prophétie dans la vie de l'Église antérieurement au Montanisme. Les *Actes des Apôtres*. Les Églises de saint Paul. La *Didaché*. Le *Pasteur* d'Hermas. Le *Peregrinus* du satirique Lucien. Autres témoignages de l'activité prophétique au second siècle. Raréfaction des charismes. On continue à croire à la διαδοχή prophétique. — V. Esprit nettement traditionnaliste de la secte. Les arguments qu'elle allègue. Son organisation. — VI. L'*urchristlich* dans le Montanisme. Nouveauté des prétentions des prophètes. Montan, incarnation du « Paraclet ». — VII. Attitude arrogante à l'égard de l'Église. Les Églises asiates étaient-elles en décadence ? Montanistes « pneumatiques » et Catholiques « psychiques ». Historique de cette double dénomination. Mécontentement provoqué par les attaques montanistes.

CHAP. IV. — **Les Églises asiates et le Montanisme** . 144

I. Situation délicate de l'épiscopat d'Asie. Les attaches de la « prophétie nouvelle » dans le tempérament phrygien. Son inquiétante diffusion en Asie. Connivence probable de certains évêques. — II. Action énergique de la majorité de l'épiscopat. Formes diverses que cette action revêt. La lettre de Sérapion d'Antioche à Caricus et Pontius. — III. Les thèmes fondamentaux de l'argumentation catholique. Les « fruits » du prophète. — IV. La légitimité de l'extase. — V. La question de *fait*, dans le problème de l'extase, et la question de principe. — VI. Le *ius docendi* féminin et les réglementations pauliniennes. — VII. Quelques autres aspects de la polémique antimontaniste. — VIII. L'antimontanisme des « Aloges ». Leur critique du IVe Évangile et de l'*Apocalypse*. Interprétation des textes de saint Épiphane. Échec du radicalisme des Aloges. — IX. La secte montaniste en marge de la grande Église.

LIVRE SECOND

Les premiers contacts de la « Prophétie nouvelle » avec l'Occident.

Pages

CHAPITRE Ier. — **Le Montanisme et les Églises de Gaule** 207

I. Prompte diffusion du Montanisme en dehors du plateau d'Anatolie. — II. L'affaire des martyrs de Vienne et de Lyon en 177. — III. Intervention des martyrs et des chrétiens lyonnais dans le débat montaniste. — IV. Motifs de leur initiative. — V. En quel sens la κρίσις lyonnaise était-elle conçue ? — VI. Raisons qu'on allègue pour supposer une décision favorable aux montanistes. — VII. Examen du problème. Le mysticisme des chrétiens gaulois. — VIII. L'épisode d'Épagathus. L'attitude d'Alcibiade. La mansuétude des martyrs. — IX. Les sentiments personnels de saint Irénée. — X. Conclusion : les chrétiens lyonnais ne donnaient nullement gain de cause aux partisans de Montan.

CHAP. II. — **Le Montanisme à Rome** 245

I. Attraction exercée par Rome sur les dissidents. La propagande montaniste à Rome. — II. Le *Pasteur* d'Hermas reflète-t-il des tendances montanistes ? Comment il nous instruit sur l'état d'esprit d'une partie de la communauté romaine. — III. Le chapitre Ier de l'*aduersus Praxean*. Analyse et commentaire. — IV. Quel est le pontife romain auquel Tertullien fait allusion ? — V. Les agents du Montanisme à Rome. Blastus ? Proclus. Sa controverse avec Caius. — VI. L'argumentation de Caius dans son *Dialogue* avec Proclus. Hardiesse des idées de Caius. Il rejette l'*Apocalypse* et le IVe Évangile. Parenté

de sa critique avec celle que saint Épiphane impute aux Aloges. — VII. Traces de polémique antimontaniste dans le fragment de Muratori. — VIII. Échec final du Montanisme à Rome.

LIVRE TROISIÈME

Tertullien et le Montanisme.

Pages

CHAPITRE Ier. — **Comment Tertullien fut-il amené à l'*Agnitio Paracleti*?** 294

I. Structure intellectuelle de Tertullien. Sa science. Caractère positif et réaliste de son esprit. — II. Comment a-t-il connu la « prophétie nouvelle ». — III. Ce qui dut l'y choquer : l'exotisme de ses origines ; la prépondérance de Maximilla et de Priscilla dans la secte ; le principe d'anarchie enclos dans la doctrine phrygienne. — IV. Son état d'esprit quand il la rencontra. Sa conception du Christianisme. Sa manie disciplinaire. Réaction qu'il suscite. Insuffisance des moyens dialectiques dont il dispose pour vaincre cette opposition. Sa théorie de la *consuetudo* et de la *ratio*. Son besoin d'une parole vivante et divinement inspirée pour suppléer aux lacunes de l'Écriture. — V. Séductions que lui offre le Montanisme. Comparaison du Montanisme avec le Gnosticisme. L'épanouissement charismatique au sein de la secte. Il trouve le Code dont il avait besoin.

CHAP. II. — **Par quelles raisons d'ordre général Tertullien justifia-t-il sa foi montaniste?** . . 317

I. Son souci d'imposer aux autres sa récente conviction. — II. Comment il résout le problème de la licéité de la pédagogie féminine, et l'embarras de la provenance phrygienne du Mon-

tanisme. — III. Ce qu'est pour lui le Paraclet. La théorie des révélations successives. — IV. Mission spéciale dévolue au Paraclet. — V. Points faibles de la conception développée par Tertullien.

CHAP. III. — **Les premières phases de l'évolution de Tertullien vers le Montanisme** 338

I. Lacunes de notre documentation. — II. La *Passion* de Perpétue et de Félicité. Il y a-t-il des traces de Montanisme dans les passages explicitement attribués aux martyrs ? Examen spécial du *Prologue* et de la *Conclusion*. On y reconnaît la main de Tertullien. Disposition d'âme qu'il y trahit. — III. Influences du dehors qui précipitent la rupture. Sévices des clercs romains. Formules par où se manifeste son séparatisme grandissant.

CHAP. IV. — **Les questions litigieuses entre montanistes et catholiques à Carthage** 363

I. Il convient d'éliminer le *de Virginibus uelandis*. — II. De même pour le *de Corona*. — III. Les points fondamentaux. L'Extase. La Fuite pendant la persécution. Les secondes Noces. Les Jeûnes. La Pénitence. Évolution capitale de Tertullien sur ce dernier point.

EXCURSUS : L'identification de l'*episcopus episcoporum* du *de Pudicitia*. I. — Note Bibliographique.

CHAP. V. — **Conclusion. Tertullien et le Montanisme** 458

I. Tertullien est-il le représentant authentique du Montanisme primitif ? Ce qui l'a décidé à se séparer de l'Église. Nature exacte et degré de cette rupture. Comment il reste catholique jusqu'au bout, par plus d'une réticence ou d'une concession. Intérêt de son cas psychologique.

LIVRE QUATRIÈME

La survie du Montanisme en Occident et en Orient.

Pages

CHAPITRE Ier. — **Le Montanisme en Occident après Tertullien** 469

I. Faible importance du groupe montaniste à Carthage. Les « Tertullianistes ». Tertullien rentra-t-il dans le giron de l'Église ? — II. Silence qui s'établit après lui autour de la secte. Saint Cyprien. L'inscription de Mascula. Témoignage de saint Optat, de saint Augustin, de saint Pacien, etc. — III. Persistance du Montanisme à Rome. Témoignage du *Praedestinatus*. Mesures prises contre les dissidents montanistes par le pape Innocent et par l'empereur Honorius. Menus vestiges ultérieurs.

CHAP. II. — **Le Montanisme en Orient à partir du IIIe siècle** 480

I. L'hérésie phrygienne encore florissante au début du IIIe siècle. Polémique antimontaniste de Clément d'Alexandrie et d'Origène. — II. L'épiscopat, dans son ensemble, demeure implacable. Témoignage de Firmilien de Césarée. La prophétesse cappadocienne dont parle Firmilien doit-elle être rattachée à la secte ? Obscurité de l'histoire des Églises d'Asie au IIIe siècle. Le *Martyrium Pionii*. Les *Acta disputationis S. Achatii*. Le *Martyrium Carpi, Papyli et Agathonices*. — III. Isolement croissant des montanistes. Vitalité de la secte au IVe siècle. Ses principaux foyers. Amalgame avec la secte novatienne. — IV. Organisation particulière de la hiérarchie montaniste. Témoignage de saint Jérôme. La question des Κοινωνοί. — V. Les patriarches. Les chorévêques. Rôle des femmes dans le clergé montaniste. — VI. Rites montanistes orientaux. Les jeûnes. La célébration de la Pâque. Les mystères pratiqués à Pépuze.

Le baptême des morts. — VII. L'accusation de meurtre rituel. Sévérité de l'Église à l'égard de la secte. La validité du baptême montaniste. — VIII. Les mesures de coercition du pouvoir civil. Constantin. Arcadius. Théodose II. État de la secte au Ve siècle. Lois de Justinien. Dernières traces du Montanisme en Orient.

CONCLUSION

Pages

CHAPITRE Ier. — **L'importance et le rôle du Montanisme dans l'histoire de l'Église** 539

I. Hétérogénéité relative des phénomènes que l'on groupe sous le nom de Montanisme. — II. Cet épisode historique est-il original en soi ? — III. A-t-il fait courir à l'Église un réel danger ? — IV. Points où son influence s'est exercée. La théorie du martyre « orthodoxe ». La constitution du Canon scripturaire. La morale chrétienne et ses adoucissements. La femme éliminée de tout *munus sacerdotale*. — V. Et surtout : le rôle de l'extase ; le rétrécissement de la place dévolue au prophète dans l'Église. Affermissement définitif de l'exclusive autorité de la hiérarchie.

APPENDICE

La Chronologie du Montanisme primitif 569

I. La critique et la chronologie du Montanisme. — II. Les calculs d'Eusèbe et d'Épiphane. — III. Données inutilisables. — IV. Dates des documents mis en œuvre par Eusèbe. — V. Ordre de succession des faits notés par Eusèbe. — VI. Faits à éliminer.

INDEX GÉNÉRAL 591

INDEX DES TERMES EXPLIQUÉS 599

Fribourg (Suisse). — Imprimerie Saint-Paul. 312.13.

BQT
50
.L22

6/13/70	Jm.
Dec 4/50	W.
3·III·60	JBL
[illegible]	JA
2/3/70	[illegible]
Nov 18/70	[illegible]
12/1/71	J.
920911	ILL

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
2468.